3 1761 09701858 4

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/derjungedespinoz00duni

KURT L. SCHWARZ
BOOKSELLER
BEVERLY HILLS, CALIFORNIA

Philos
S958
.YdunJ

Der junge De Spinoza.

Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie.

Von

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Mit zwei Vierfarbendrucken, dreizehn Autotypien
und sieben Faksimiles.

559085
18-3-53

Münster i. W.
Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.
1910.

Vorwort.

Seit dem Jahre 1877, dem zweihundertjährigen Todestag Despinozas, nahm die Erforschung seines Lebens einen neuen Aufschwung. Aber dieser Fortschritt war langsam und sprunghaft. Stetig und kräftig entwickelte er sich erst um die Mitte der neunziger Jahre. Es erschien 1896 Meinsmas wichtiges Werk ‚Spinoza en zijn Kring'; drei Jahre später erkannte man aus Freudenthals Arbeit ‚Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten', wie wenig bis dahin für die kritische Erschließung der maßgebenden Quellen geschehen war. Jetzt erst schien ein sicherer Boden gewonnen. Damals entschloß ich mich, Leben und Lehre des Philosophen zu schildern. Mitten unter andern Arbeiten, welche einen großen Teil meiner Zeit in Anspruch nahmen, gedieh das Werk. Da erschien 1902 das von der französischen Akademie preisgekrönte Leben Spinozas von Couchoud; 1904 gab Freudenthal den ersten Band seines großangelegten Spinozawerkes heraus. Es folgten zahlreiche, darunter ausgezeichnete Monographien über das System. So mußte ich mich denn fragen, ob mein Buch neben diesen gründlichen Arbeiten noch Anspruch auf Beachtung erheben könne. Vieles von dem, was ich zu sagen hatte, war ja inzwischen von namhaften Gelehrten vorweggenommen worden. Eine Nachprüfung des zurückgelegten Weges und die wahrscheinlichen Aussichten für den Fortgang meiner Forschungen bewogen mich trotzdem zum Festhalten an dem mühsam geförderten Plane.

Und so übergebe ich denn mein Werk der Öffentlichkeit und hege die Zuversicht, daß es sich ein bescheidenes Plätzchen erobern und behaupten wird.

Umstürzende Entdeckungen vermochte ich nicht zu bieten. Neue Kleinigkeiten finden sich dagegen in Menge. Auch der gewiegteste Kenner wird in jedem Abschnitt vieles finden, was ihm unbekannt geblieben oder doch entfallen ist. Nebenbei mache ich auf einen Brief Leibniz' in der 27. Anmerkung (Nr. 4) zum fünften

Kapitel aufmerksam. Zumal der philosophische Entwicklungsgang Despinozas ist nicht bloß mit einer in keinem bisherigen Werke angestrebten Ausführlichkeit behandelt, sondern auch in ein ganz neues Licht gerückt. Ich war bemüht, diese Entwicklung des jungen Philosophen sozusagen Jahr um Jahr mit den äußeren und inneren Ereignissen seines Lebens zu verbinden, aus seinen Studien, seinen Lesungen, aus seinem Umgang, seinem Umbild wenigstens vermutungsweise zu erschließen und zu erklären. Überall suchte ich das Abgesehene und Abgelauschte, das Ererbte und Entliehene im Gedanken Despinozas vom selbständig Erdachten, neu Geformten, neu Entdeckten vorsichtig zu sondern. Was andere darüber gefunden, verwob ich in meine Arbeit und ergänzte es durch eigene Untersuchungen.

Der vorliegende Band bringt außer der biographischen Literatur das langsame geistige Wachstum des Philosophen zur Anschauung. Ein zweites, selbständiges Werk über den Philosophen habe ich in Angriff genommen; es wird die ‚Reife' darstellen.

Eine große Dankesschuld muß ich abtragen gegen viele Unbeteiligte, ohne deren liebenswürdige Zuvorkommenheit dieses Buch niemals zustande gekommen wäre. Ich nenne die Herren Gymnasialdirektoren der Privatanstalt Stella Matutina in Feldkirch, P. Th. Nolte und P. A. Ludewig S. J.; die Direktionen der Universitätsbibliotheken von Innsbruck, Wien, Prag, Berlin, München, Göttingen, Leyden; die Bibliotheksleitung der Wiener Hofbibliothek, der k. Bibliothek im Haag, der Züricher, Hamburger, Frankfurter, Amsterdamer, Haarlemer, Maestrichter Stadtbibliotheken, der Bürgerbibliothek und des Stadtarchivs Luzerns, der Mennonitenbücherei Amsterdams. Ganz besonders verpflichtet fühle ich mich gegen die Direktionen der Universitätsbibliothek in Halle a. d. S. und in erster Linie gegen die Direktion der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. Große Dienste leisteten mir in uneigennützigster Weise der Herr Reichsgraf Hans von Oppersdorff, Herr Willem Meijer-Haag, Herr Franz Zelger-Luzern, die hochw. Herrn Pierling, D'Alès, Griselle und Dargent-Paris, Fidel Fita S. J.-Madrid, Fernandes de Santanna S. J.-Lissabon; auch den hochw. Herrn Patres Marcus Fonlupt S. J. und W. Schmitz S. J.-Kopenhagen, dem Bollandisten Alb. Poncelet S. J., seinem Bruder Alfred Poncelet S. J., den PP. S. J. Vogt, Arens und Van Meurs, dem holländischen Altmeister P. Allard S. J., Dr. Hylkema-Zaanden und Herrn Ernst Altkirch,

welcher eine Reihe von Druckbogen freundlichst durchsah, bin ich herzlichen Dank schuldig.

Obwohl ich also durch die Zuvorkommenheit zahlreicher Gelehrten und Bibliotheksleiter in den Stand gesetzt war, eine Menge der seltensten Werke einzusehen, war es mir dennoch angesichts meines gewöhnlichen Aufenthaltes unmöglich, immer die besten Ausgaben für alle Zitate zu benützen. So hatte ich z. B. die neueste Ausgabe Descartes' nicht zur Hand. Das bedauere ich selbst lebhaft und muß um Nachsicht bitten. Übrigens sind es Ausnahmen, und es handelt sich nur um Stellen, deren Text im wesentlichen unanfechtbar ist.

Zum Schluß noch einige kleine Bemerkungen. — Die Abbildungen und Beilagen werden, hoffe ich, für sich selbst sprechen. Bei der Reproduktion leistete mir Prof. Gottfr. Richen S. J.-Feldkirch und P. Jos. Braun S. J.-Luxemburg wesentliche Dienste. Ich spreche ihnen und dem Aschendorffschen Verlag, welcher sich die würdige Ausstattung des Werkes sehr angelegen sein ließ, auch an dieser Stelle meinen besten Dank aus.

Den Namen des Philosophen schreibe ich im Text Despinoza und werde es begründen. Um aber das Auge des Lesers nicht gleich beim ersten Blick durch eine ungewohnte Schreibweise zu beleidigen, ließ ich auf dem Titelblatt das hergebrachte, gut verbürgte De Spinoza drucken. Auch behielt ich überall das Eigenschaftswort ‚spinozistisch' bei und schreibe in Zusammensetzungen meist ‚Spinozaforschung' usw.

Die Anmerkungen verbannte ich an das Ende des Buches. Die verweisenden Zahlen im Text wurden aus ästhetischen Rücksichten an den Seitenrand gedruckt. Unter dieselbe Zahl brachte ich vielfach eine größere Reihe von Belegen. So mehren sich die Ziffern am Blattrand des Textes nicht allzu sehr. Anderseits bietet jede Anmerkung ein zusammenhängendes und ein größeres Gebiet umfassendes Ganze. Erwartet der Leser bei irgend einer Zeile des Textes einen Beleg oder eine Note, und steht am Rand kein Verweis auf eine Anmerkung, so braucht er nur zurückzugreifen und die letzte Zahl am Seitenrand aufzusuchen; unter dieser Zahl findet er sodann in den Anmerkungen zum betreffenden Kapitel den Aufschluß, den er wünscht.

Da die Kapitel- und Paragraphenüberschriften mit äußerster Sorgfalt ausgewählt wurden, konnte ich mich nicht entschließen, im ersten Index genauere Inhaltsangaben diesen Überschriften bei-

zufügen; die Einfachheit und die Architektur der Anlage wäre dadurch, fürchte ich, fast unsichtbar geworden. Was hier versäumt wurde, ersetzt ein Verzeichnis der Seitenüberschriften am Ende des Buches.

Einige Fehler sind in den Anmerkungen und im Personenverzeichnis verbessert.

Trotz des bedeutenden Umfanges dieses Werkes und der langen, mühevollen Arbeit, die ich darauf verwandte, bin ich mir vollkommen bewußt, wie wenig und wie schwach die Anstrengung eines einzelnen wichtige Fragen und Zeiten zu erhellen vermag. So bringe ich denn meine Gabe den Freunden der Philosophie des 17. Jahrhunderts mit der treuherzigen homerischen Entschuldigung — *δόσις ὀλίγη τε φίλη τε* — und bitte, sie in diesem Sinn entgegenzunehmen.

Luxemburg, Bellevue, am 1. Januar 1910.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seit

Vorwort III
Inhaltsverzeichnis VII
Einleitung XI

Erstes Kapitel.

Biographien, Quellen, vermischte Nachrichten, Sagen.

I. Die neuere Erforschung des Lebens Despinozas . . 1—35
1. Aus der Frührenaissance des Spinozismus 1
2. Auf den Pfaden der kritischen Forschung 8
3. Verfall und neuer wissenschaftlicher Aufschwung . . . 11
4. Ein Zeitalter der Entdeckungen 17
5. Die biographische Forschung im Kampf der Gegensätze . . 19
6. Die Kleinforschung und die Vorarbeiten des letzten halben Jahrhunderts 22
7. Die „Inferiorität" der Biographen 26
8. Die Enttäuschungen des 200jährigen Todestags 28
9. Die neueste Ära 31
II. Denkmäler, Urkunden und die ältesten gedruckten Nachrichten . . . . . 36—46
1. Die Sprache der Grabsteine und der Archive 36
2. Zeitgenössische Tagesschriften 37
3. Ein Nachruf der Freunde 39
4. Das Zeugnis der Werke und Briefe 41
III. Die älteste Lebensbeschreibung . . . . . 46—51
IV. Bunte Nachrichten aus der Zeit der Sagenbildung . 51—60
1. Die Einbildungskraft der Zeitgenossen 51
2. Groteske Entartung der Sage 54
3. Entstellungen der Polemiker 57
V. Zwei Quellenschriften und ihre Ableger . . . 60—62
VI. Die Biographie Johann Köhlers . . . . . 62—64
VII. Biographische Merkwürdigkeiten aus dem 18. Jahrh. 64—74
VIII. Kritisches Ergebnis . . . . . 74—78

Zweites Kapitel.

Die Knabenjahre und der Scheideweg.

I. Familie und Elternhaus . . . . . 79—102
1. Die Vorfahren und die alte Heimat 79
2. Auf Vlooienburg 88
3. Im Familienkreis 94

Seite

II. Die jüdische Schulbildung . . . . . 103—152
1. Tragisches aus der ersten Schulzeit 103
2. Die Schule und ihr Umbild 107
3. Der kritische Schüler 112
4. Der Talmudjünger 118
5. Die Jugendeindrücke und das Leben 144

Drittes Kapitel.

Auf dem Weg zum Rabbinat.

I. Literar-historische Probleme und methodische Winke 153—169
1. Die Frage nach dem Entwicklungsgang Despinozas . . . 153
2. Die methodische Behandlung der Quellen 158
3. Das Problem der historischen Interpretation 160
II. Kabbalistische Wanderfahrten . . . . . 169—190
1. Ein Aufriß der Kabbala und der junge Zweifler . . . 169
2. Der Ursprung der Mystik-Kabbala und Urkeime des Spinozismus 176
3. Die Tiefen der Kabbala und Despinozas Ahnungen . . . 184
III. Der Abstieg zum Unglauben . . . . . 190—199
1. Die Krisis im Bibelstudium 190
2. Gefährliche Lesungen 197
IV. Jüdische Religionsphilosophen als Wegweiser . . 199—224
1. Der Bachur und das weltliche Wissen 199
2. Prophetie, Wunder, Glaube und Wissen 202
3. Gott, Notwendigkeit und Freiheit 205
4. All-Eins und Mittelwesen 216
V. An den arabischen Quellen . . . . . 224—240
1. Geschichtliches zum Einfluß der Araber 224
2. Von Maimonides und Ibn Gerson zu al Fârâbî . . . 227
3. Arabische Pantheisten und Ibn Tofail 236
VI. Der theologisch-philosophische Rest und seine Schicksale aus der Vogelschau betrachtet . . . . . 240—245

Viertes Kapitel.

Das Ringen um ein neues Leben.

I. Der Kampf um Frieden . . . . . 246—261
1. Sturm und Drang von innen und außen 246
2. Zum Frieden durch Wissen 249
II. Der Kampf um die Gewißheit . . . . . 261—328
1. Ein Geplänkel mit der Skepsis 261
2. Ein Augenblicksbund mit dem „Naturalismus“ 278
3. Auf den Spuren der sicheren Erkenntnis 288
4. Das Siegel „Caute“ der Zeitphilosophie und seine Schicksale . 297
5. Ein Pyrrhussieg über den Skeptizismus 316
III. Der Kampf um die Idee der Einheit . . . . 328—398
1. Die Einheit von Gott und Welt 328
2. Einige Wurzeln der Einheitsspekulation Despinozas . . . 342
3. Die Ausdehnung als unteilbare Einheit 355
4. Die Einheit von Körper und Seele 365
5. Zeitgenössische Quellen der Psychologie Despinozas . . . 383

Seite

IV. Der Kampf um eine mathematisch-philosophische Grundanschauung . . . . . 398—416
1. Mathematik und Philosophie 398
2. Descartes' analytische Geometrie als Lehrbuch der Methode . 403
V. Der Kampf um das Gesetz der Notwendigkeit . . 416—426
1. Die metaphysische Frage 416
2. Die ethisch-religiöse Frage 419

Fünftes Kapitel.

Der Lebensberuf.

I. Ein Reformchristentum . . . . . 427—465
1. Eine philosophische Einführung ins Christentum . . . 427
2. Eine ethisch-christliche Sezession 437
3. Der Pantheismus der christlichen Mystik 442
4. Berührung mit den christlichen Kirchen 449
5. Despinoza und Christus 460
II. Vorbereitung auf den Beruf des Reformators . . 465—516
1. Der sittliche Umschwung 465
2. Ein freigeistiger Mentor 468
3. Im Kreise der „Libertins" 473
4. In den Lehrsälen der Stoa 492
5. Augustin und die Scholastik 508
III. Der Bann und die Verbannung . . . . . 516—520

Anmerkungen . . . . . 521—606
Abkürzungen einiger öfters angeführter Werke 521
Anmerkungen zum ersten Kapitel 522
Anmerkungen zum zweiten Kapitel 538
Anmerkungen zum dritten Kapitel 546
Anmerkungen zum vierten Kapitel 559
Anmerkungen zum fünften Kapitel 585
Bemerkungen zum ganzen Werk und zu den Anmerkungen 607—608
I. Bibliographische Notizen und Wegweiser für die künftige Forschung 607
II. Kleine Nachträge 608

Verzeichnis der Seitenüberschriften 609
Verzeichnis der Abbildungen 615
Personenverzeichnis mit zahlreichen sachlichen Verweisen 617

Einleitung.

Diese einleitenden Worte werden meinen Plan und meine Arbeitsweise rechtfertigen und die angewandte Methode klarlegen.

Zunächst erinnert mich ein Blick aus der Vogelschau über den Inhalt des Buches an die Pflicht, einiges zu erklären, anderes zu entschuldigen.

Der Titel des Werkes wurde mit Vorbedacht gewählt. Ich schildere den Entwicklungsgang des Knaben und Jünglings bis zu jenem Zeitpunkt, da er seine Vorstudien abschloß und als einsamer Geächteter einem kleinen Kreise vertrauter Schüler die Grundzüge seiner Philosophie vorzutragen und zu diktieren begann.

Freilich war Despinoza damals noch sehr jung, und die erste Frucht seiner Tätigkeit als Lehrer, der sogenannte „Kurze Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" ist recht eigentlich jugendlich unreif. Aber Despinoza selbst war überzeugt, daß für ihn mit dem Bannstrahl der Synagoge die Jahre der Reife gekommen waren, er fühlte sich als Philosoph und Lehrer. Und es ist tatsächlich auch auffallend, wie rasch er sich zwischen den Jahren 1656 und 1660, gerade damals, als die unklare Erstlingsschrift entstand, zur Klarheit über sein System durchrang. Deshalb entschloß ich mich, mit dem Jahre 1657 abzuschließen.

Selbstverständlich bietet aber der kurze Traktat mit seinen aus verschiedenen Perioden der Entwicklung Despinozas stammenden Abschnitten eine wertvolle Quelle für den Werdegang des Jünglings. Unter diesem Gesichtspunkt habe ich ihn verwertet. Ich benutzte nicht bloß die Drucke, sondern auch die beiden Handschriften, welche mir von der Direktion der Königlichen Bibliothek im Haag mit liebenswürdigster Zuvorkommenheit zur Verfügung gestellt wurden.

Hie und da sah ich mich auch gezwungen, eine spätere Stufe der spinozistischen Spekulation zu berühren; erhellt doch die Weiterentwicklung nicht selten die ersten Anfänge. Auf der anderen Seite läßt sich die fertige Lehre des Philosophen historisch nicht

begreifen, wenn man die Vorbereitungszeit vernachlässigt. Ja noch mehr: die dunkelsten Teile des Systems Despinozas hellen sich auf im Lichte seiner Jugendeindrücke und seiner Studien; man findet hier die Keime zu den meisten Ansichten der späteren Jahre.

So eröffnet uns denn der ‚junge Despinoza' das Verständnis des reifen Mannes.

Ich schildere seinen Werdegang ‚im Lichte der Weltphilosophie'. Der Ausdruck ist gebildet nach dem Vorbild des Wortes ‚Weltliteratur'. Indes wurden nur jene Philosophien herbeigezogen, mit denen der Jüngling irgendwie in Berührung kam.

Das erste Kapitel erzählt von den biographischen Arbeiten. Es scheint seiner Länge wegen eines entschuldigenden Wortes zu bedürfen. Dieses Wort ist leicht zu finden. Nur ein nahezu erschöpfendes Bild konnte bei dem jetzigen Stand der Forschung von einigem Wert sein. Die bloße Aufzählung ohne pragmatischen Zusammenhang, eine noch so eng geschlossene Kette von Tatsachen ohne Kritik der Leistung widerstrebten mir. Die Eintönigkeit des Gegenstandes hoffe ich durch die Art der Darstellung, soweit es möglich war, gemildert zu haben.

Dankbar war diese kritische Heerschau nicht. Es mußte so manche arge Nachlässigkeit gefeierter Gelehrter, so manche wunderliche Unwissenheit aufgedeckt werden. Verschweigen oder Verhüllen wäre unter den obwaltenden Umständen einer Lüge gleichgekommen. Mein offenes Wort wird vielleicht dem einen oder dem andern zum Anstoß gereichen. Ich werde es zu ertragen wissen. Stets leitete mich das Interesse für die Sache. Ich habe nur erzählt, wie es eigentlich gewesen ist. Natürlich verleitete mich ein gebotener Tadel niemals zu einer Verletzung der Achtung gegen die Person; aber auch große Namen und Autoritäten galten mir nichts vor der Majestät der Wahrheit.

Man wird in der literarischen Einleitung bedeutende Werke oft eben nur erwähnt, minderwertige Arbeiten dagegen in breiterer Ausführlichkeit vorgeführt finden. Das war durch meinen Zweck geboten. Die wichtigen, einschlägigen Schriften sind bekannt, ihr Wert steht fest, ihre Ergebnisse werden in den folgenden Abschnitten reichlich ausgenützt. Dagegen sind viele der unbedeutenden Monographien bibliographische Seltenheiten; um mit ihnen überhaupt bekannt zu machen, war größere Umständlichkeit nötig, zumal sie in der eigentlichen Lebensbeschreibung nicht mehr zu Wort kommen dürfen.

Ich dachte mir mein Buch zugleich auch als Einleitung zum Studium Despinozas und der ganzen Philosophie des 17. Jahrhunderts. Dieser Absicht dient denn auch besonders jener erste Abschnitt und die starke Heranziehung der einschlägigen Literatur in den übrigen Kapiteln. Geschah das letztere auch nach einem ziemlich großen Maßstab, so konnte doch im vorliegenden Werke nur eine Auswahl geboten werden, allerdings eine recht umfangreiche. Trotzdem bin ich mir vieler Lücken und so mancher empfindlichen Unkenntnis vollauf bewußt. Ich hätte meine Studien über zehn weitere Jahre ausdehnen müssen, diese Schäden zu vermeiden. Das hielt ich nicht für vernünftig.

Dieser Blick auf die benützte Literatur ruft mir viele andere Seiten meines Werkes ins Gedächtnis. Zuerst das bleiche Gespenst der Polemik; nun, sie ward nach Möglichkeit vermieden. So sind denn auch die Literaturangaben dort sparsamer, wo sie zu langen Auseinandersetzungen geführt hätten. Ich gebe meine Ansicht und begründe sie. Andere Ansichten kenne ich meistens, erwähne sie vielfach und weise sie nicht ungeprüft ab, verschone aber den Leser mit der Schilderung meines Werdeganges. Dieser Grundsatz fand besonders dort Anwendung, wo ich die Geschichte der Probleme, welche in Despinozas Philosophie einmünden, zur Darstellung bringe. Polemisch vorangehen hieße hier Bände schreiben, zumal mir jene Probleme, die ich ausführlicher behandele, und zwar in erster Linie das philosophische Bild des 17. Jahrhunderts, meist in einem ganz andern Lichte erschienen sind, als den Gelehrten, die ich dankbar nachschlug. Aber ebendeshalb — und das ist ein zweiter Punkt — mußte ich einige dieser geschichtsphilosophischen Grundfragen recht weitläufig erörtern. Nur ein klares Bild ihrer Schicksale in der Entwicklung des Denkens berechtigt zur Kritik der Fragestellungen und ihrer Lösungen durch den Spinozismus. Man muß die Geschichte des Kriegsfalls kennen, will man die Rechtlichkeit der Kriegserklärung ausspüren. Man muß wissen, wie die feindlichen Truppen standen, um beurteilen zu können, ob Despinozas Angriff strategisch wertvoll war. Man muß den Stand der Waffen und der Kriegskunst durchschauen, wenn man den Wert der neuen Ausrüstung und der neuen Taktik ermessen soll.

Inwieweit die großen, Jahrtausende alten Gedanken der Weltweisheit von Despinoza weiter gedacht, gefördert, umgegossen wurden, kann nur derjenige beurteilen, welcher sich mit dem Leben dieser Gedankenwelt innig vertraut gemacht hat. So möge man

die anscheinend allzu langen Exkurse von dieser Seite betrachten und sich erinnern, daß ich den Entwicklungsgang des holländischen Denkers im Lichte der Weltphilosophie darzustellen unternahm. Ich will einzelne Fälle herausgreifen. Despinoza hat sich lange und eindringlich mit dem Talmud beschäftigt, ja am Talmud hat sich der Geist des Knaben gebildet. Sollte es da nicht möglich sein, den Zug zum Ethischen, welcher den wissenschaftlichen Kämpfen und Errungenschaften Despinozas ein so eigenartiges Gepräge verleiht, auf den wertvollsten Seiten des Talmud zu entdecken? Es ist die Spruchweisheit des ungeheuren Werkes, die zur Durchforschung lockt. Abgerissene, zufällig zusammengewürfelte Sentenzen würden unsere Frage nicht vorwärts bringen. Es mußte also ein Wald von Talmudsprüchen gepflanzt werden; in seinem Schatten wandelnd, vernimmt man wirklich Laut um Laut, was des jungen Baruch Gemüt angeschlagen und den Wohllaut der späteren reifen Lebensweisheit hervorgerufen hat. Erst die Masse wirkt hier überzeugend. Vom Talmud schritt Despinoza zum Kabbalastudium. Immer wieder hat man diese Geheimwissenschaft auf den Geist des werdenden Philosophen einwirken lassen. Immer wieder versicherten andere Forscher voll Unmut, daß Despinozas suchendes Auge niemals von dem falschen Glanz dieses Afterwissens, wie sie sagen, geblendet wurde. Wollte man auch nur einiges Licht in diese Streitfrage bringen, so genügten weder freundliche Zitate aus dem Chaos der Kabbala, noch zornige Gegenüberstellungen leitender Gedanken von hüben und drüben. Man mußte die verborgenen Tiefen der Kabbala ausspüren, um sich nicht gerade jenen besten Kern entgehen zu lassen, den ein so geschickter Goldsucher wie Despinoza instinktiv ahnte, ausgrub und, wie es seine Art war, ohne viel Federlesens und danklos mitnahm. Man mußte die Entwicklung der Kabbala wenigstens streifen, um einen ähnlichen Werdegang im Geist des Jüngers zu schauen. Auch auf diesem Gebiete wird man also eine fast beängstigende Weitläufigkeit und wuchtig drückende Masse dem Architekten zugute halten. Ja, schon die Rücksicht auf den Leser zwang mich, ausführlich zu sein in einem Revier, das zu entlegen ist, um in gewissen für Despinozas Entwicklungsgang ganz wesentlichen Einzelheiten jedem alsbald in tagheller Deutlichkeit zu erscheinen.

Die Probleme der Philosophiegeschichte des 17. Jahrhunderts ließen sich noch weniger in eine Handvoll Sätze bannen. Da beunruhigt zunächst das hämische Lachen der Skepsis. Despinoza

hat sie kurz und derb abgefertigt. Aber die Probleme des Wissens und Glaubens, die sie vorschob, die Erkenntnistheorien, die sie zerzauste, all die neuen Fragen nach den Quellen und Kennzeichen der Gewißheit, welche sie aufgriff und höhnend zerpflückte, quälten dennoch den Geist des Philosophen mehr, als er es sich anmerken ließ, und zwangen ihm gewisse Zugeständnisse ab, welche Uneingeweihten leicht entgehen. Auch ist Despinozas Stellung zu Descartes, eine Grundfrage der Spinozaforschung, unentwirrbar, wenn man Descartes' Auseinandersetzung mit der Skepsis nicht bis ins einzelne zergliedert. Dazu kommt die Tatsache, daß wir keine befriedigende Darstellung der Skepsis des 17. Jahrhunderts besitzen. So mußte denn auch hier weit ausgeholt werden, und Despinozas verschwindende Gestalt in einer Ecke des weitläufigen Bildes nimmt sich wie eine Gruppe in einer Landschaft Poussins aus. Aber die Landschaft schafft die Weihe und eröffnet erst das Verständnis.

Mit der Geschichte des Skeptizismus hängt eine andere Frage zusammen. Wie kam es, daß Despinoza ein System schuf in einer Zeit, welche ihrem innersten Drang nach und vom gesundesten Standpunkt aus die Systemmache abwies? Vorsicht in Verallgemeinerungen, Vorsicht im Zusammenfassen des neu Erworbenen zu einem System — Hypothese, nicht Theorie — war so recht das Gepräge des wissenschaftlichen Geistes der Zeit. Ein System war damals ein paradoxer Anachronismus. Man hat bisher die Geschichte Despinozas geschrieben, ohne auf dieses Rätsel genauer einzugehen. Da galt es also erst den Boden zu bereiten, und die Pflugarbeit war keine leichte. Die eben gestreifte philosophische Eigenart jener Zeit, dieses Veto gegen alle Neuschöpfungen von Systemen, mußte selbst erst als existierend und bahnbrechend nachgewiesen werden. Hat man doch diese glänzendste Signatur des wissenschaftlichen Geistes im 17. Jahrhundert in der Philosophiegeschichte so gut wie übersehen. Und dann bleibt doch noch zu erklären, warum der Modernste der damaligen Modernen, Baruch Despinoza, den kräftigsten Ruf seiner philosophischen Umgebung überhörte. Oder war sein Lebenswerk wirklich nur das letzte brillante Aufflackern einer im Erlöschen begriffenen Sonne aus der Renaissancezeit? Auch das ist behauptet worden. Um Licht in diese Finsternis zu bringen, mußten auch hier wieder dichte Massen geschichtlicher Entwicklungen vorgeschoben werden. Jene strengen Wächter der philosophischen Vor-

sicht mit ihrem Siegel „Caute“ und ihrem Anathem gegen die verfrühten Systeme — und verfrüht waren sie damals alle — treten aus ihrer Vergessenheit wie aus einem dunklen Torweg hervor in die Nacht der Geschichte, welche sie bis jetzt verleugnet hatte. Sie mußten grell und lang beleuchtet werden, um ihren Platz zu behaupten. Und da hätte es Rembrandtscher Künste bedurft, um mitten in diesem Wirrnis neuer aus dem Halbdunkel auftauchender Gestalten den Lichteffekt so auf den Philosophen zu konzentrieren, daß seine sich auflehnende und ablehnende Haltung gegen jene philosophische Wächterschar zugleich als Mittelpunkt des Bildes und als große Versündigung gegen die Forderungen der Tatsachen erscheine. Ich tat, was ich vermochte; gerechtfertigt ist jedenfalls, glaube ich, die breite Ausführung der Zeitströmungen.

Dann galt es wieder ganz neue Quellen spinozistischer Weisheit aufzufangen und zu fassen. Werke, die damals mit lauter Berühmtheit auf dem Büchermarkt lärmten und heute verschollen sind, philosophische Unterströmungen, denen Despinoza einsam nachging, mächtige mystische Anregungen, die er fühlend und empfindsam aufnahm, platonische Geheimnisse der Erkenntnis- und Seelenlehre, die wir gleichsam neu entdecken müssen, die aber vor ihm offen lagen, das sind jene unterirdischen Quellen; wir müssen sie mühsam in breite Becken sammeln, um ihre Tiefe zu ergründen, ihr für uns fast zum Märchen gewordenes Leben wieder zu erwecken. Proben und Breviere sind da völlig nutzlos. Also muß sich der Leser gedulden, wenn er umlernen will; wie ja auch der Verfasser geduldig Faden um Faden zum weiten Gewebe aneinanderspann.

Auch die naturalistische Kleinwelt und all die philosophische Demi-monde-Gesellschaft mußte aus ihren handschriftlichen Schlupfwinkeln aufgejagt werden, wollte man Despinozas Lebenswerk nicht bloß von seiner revolutionären, sondern auch von seiner konservativen Seite kennen lernen. Wie man Descartes nur zum kleinsten Teil durchschaut, wenn man ihn als Gegner der Scholastik schildert, ohne seine Reaktion gegen die Skepsis zu erfassen, so hat man bloß den halben Despinoza, wenn man seinen antichristlichen Monismus betont und seinen stillen Kampf gegen die aufdringlichen, Sittlichkeit und Religion zersetzenden rein materialistischen Tendenzen der Zeit übersieht. Auch hier waren breite Pinselstriche nötig.

Es mag ja sein, daß die anhaltende Beschäftigung mit einem Gegenstand den Blick nicht bloß schärft, sondern zu einem nicht mehr ganz gesunden Hellsehen verführt. Ich denke an Dous wundervolles Bildchen die ‚Abendschule' in der Amsterdamer Gemäldesammlung. Anfangs sieht man fast nichts; dann bleibt das Auge an einigen Kerzen hangen, die vom Tisch aus ihr schwaches Licht verbreiten, und dann erhellen sich plötzlich all die dunklen häßlichen Gesichter der Abendschulbesucher, man sieht in die innersten Winkel der Kammer und erkennt deutlich Geräte und Kram in festen Umrissen und zahllos wechselnden Farben. So wurde auch mir oft bei einer verschwindend schwachen Beleuchtung durch anhaltendes Suchen und Schauen eine Fülle neuer, wichtigster Einzelheiten kund. Ich mag mich manchmal getäuscht haben. Auch Dilthey hat dieses philosophische Bild des 17. Jahrhunderts genau besichtigt. Ich sah vielfach nicht allein ganz andere Dinge, sondern das gerade Gegenteil. Nun, ich erzähle, was ich gesehen habe. Man wird meine Schilderung einseitig finden, wie mir die anderer als einseitig erscheint. Das gehört nun einmal zur Geschichte.

Ein drittes, tief einschneidendes Wort fordert noch die Methode, welche bei Erforschung des Entwicklungsganges Despinozas zur Anwendung kam. Die philologisch-kritische Durchforschung der Werke des Philosophen ist zwar noch nicht abgeschlossen, aber doch so weit gediehen, daß man sich von ihr keine unerwartet neuen Ergebnisse in bezug auf das Werden des Systems versprechen darf. Es tritt also die philosophisch- und historisch-konstruktive Methode unbestritten in ihr Recht ein. Und da wendet sich denn der Verfasser an den Leser mit der höflichen Bitte, außer dieser Einleitung die methodologischen Ausführungen am Anfang des dritten Kapitels mit besonderer Aufmerksamkeit durchzulesen. Sonst wird man leicht auf den Gedanken kommen, daß ich wirkliche Entlehnungen annehme, wo ich doch nur auffallend ähnliche, parallel verlaufende Gedankenbildungen konstatieren will: man wird vielleicht auch den Wert solcher Gegenüberstellungen für die Geschichte der Weltphilosophie, den Wert der Wahrscheinlichkeiten und Hypothesen auf diesem Gebiet, zu gering anschlagen, wenn man jene Bemerkungen zur Methode überschlägt.

Diese Betrachtung des spinozistischen Entwicklungsganges im Lichte der Weltphilosophie soll nicht bloß die Genesis des Gedankens Despinozas aufhellen, sie soll vor allem auch interessante

Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt klarlegen. Auch dieser Gesichtspunkt macht die Ausführlichkeit begreiflich.

Wenn irgendwo, so müssen sich auf dem Gebiete der ‚Entlehnungen' die Grenzen zwischen Gewißheit und Wahrscheinlichkeit scharf abheben. In meinem Buch wird sie ein aufmerksamer Leser nicht vermissen. Wenn er bei einem flüchtigen Durchblättern an manchen Stellen den Ton allzu fester Zuversicht zu vernehmen wähnt, wo bescheidener Zweifel angezeigter erschiene, so möge er überzeugt sein, daß er die Übergänge, Einleitungen, Einschränkungen zu leicht genommen hat. Ich konnte diese Riegel, Vorsichtsschlösser und Sicherheitsketten nicht überall von neuem anbringen, ohne einer unausstehlichen Verklauselungsmanier zu verfallen. Kräftige Skepsis liegt in Fülle auf den folgenden Seiten verborgen; sie sollte sich aber nicht aufdringlich breit machen. Jede zweite Seite mit einem que sais-je zu schließen ist übrigens nicht notwendig, wenn eine für Kundige verständliche, ernste Ironie die Schadhaftigkeit des historischen Beweisstoffes und die Grenzen menschlichen Erkennens zart umsäumt. In großen, seltenen Stunden offenbart sich ja unserm Auge für einen Augenblick die Lichtgestalt der historischen Wahrheit. Sie mit den schwankenden Schattengebilden unserer matt erleuchteten Wahrscheinlichkeiten zu verwechseln, wäre kindisch. Lehrreich sind ja die Wahrscheinlichkeiten auch. Das gilt vom Leben eines Mannes, das gilt noch mehr von seinem Entwicklungsgang. Doch ein Grundsatz steht unerschüttert da. Für die Scheidung des Eigenen vom Fremden in einem System darf man vor den Plädoyers geschickter Anwälte und der Sezierarbeit der Anatomen die schlichten Dienste der Logik nicht verachten. Sie beklagt sich täglich, daß man die Originalität der Lehre aus der unbezweifelten Originalität des Geistes, der sie geschaffen hat, ableitet, während man doch die Originalität dieses Geistes aus keiner andern Quelle kennt, als aus ebendieser Lehre selbst.

So pocht denn ein kräftiger Zweifel an den Tatsachen des Lebens und Werdeganges des Mannes, der sehr verschlossen war und in hohem Grad die Kunst besaß, einsam zu bleiben im Kreise zahlreicher Freunde.

Auch ich glaube übrigens, daß wir außer dem Geburts- und Todesdatum des Philosophen noch manche andere, wenn auch nicht erstaunlich viele sichere Erinnerungen an sein Leben besitzen.

Aber Vorsicht schuldet man vor allem dem Andenken dieses Überklugen, dessen Rosensiegel die Umschrift ‚caute' trug. Haben uns die neuesten Untersuchungen auf allen Gebieten nicht gelehrt, was glaubwürdige Zeugen nicht alles aufrichtig aussagen können?

Auch den verschiedenen Ansichten über das Werden des Systems Despinozas und über den eigentlichen Sinn dieses Systems stehe ich nicht mit Mißachtung gegenüber. Ganz im Gegenteil. Ich bewundere nicht bloß die Darstellungen von Kuno Fischer, Camerer, Pollock, Joachim, Duff, Brunschvicg, Busolt usw. usw., sondern auch die alten von Joh. Cuffeler und Boulainvilliers als sehr geistreiche und nützliche Hypothesen. Und Hypothesen sind ja ausgezeichnete Lehrerinnen, geniale Erfinderinnen. Ja noch mehr. Zahlreiche eindringliche Studien haben meiner Ansicht nach unanfechtbar sichere Ergebnisse über das Soll und Haben der spinozistischen Spekulation gezeitigt und sie unwiederbringlich dem interessanten Bestand des ‚Gewesenen' einverleibt. Aber diese Achtung vor der Gesamtleistung darf eine andere Einsicht nicht verdunkeln. Kaum zwei Gelehrte stimmen in allen Einzelheiten ihrer Auffassung überein. Ich kenne wenigstens fünfzig verschiedene Deutungen des Spinozismus, und ich kenne gewiß nicht alle; in jeder dieser fünfzig Gruppen lasse ich noch aus besonderer Toleranz mehrere Interpretationen als gleich gelten, welche in immerhin nicht ganz unbedeutenden Fragen voneinander abweichen. Es kann also weder von einer weitgehenden Übereinstimmung der Kommentatoren, noch von einer besonderen Klarheit des Autors selbst die Rede sein. So ist denn die Geschichte des Spinozismus für redliche Lernbegierige geradezu eine hohe Schule wissenschaftlicher Duldung. Die Basis dieser Toleranz ist abgeklärter, wissenschaftlicher Zweifel — im Gegensatz zu einem vorlauten Überwissen —, kein rauher, finsterer Zweifel, sondern ein liebenswürdiger, heiterer. Man gewinnt diese Art von Zweifel lieb bei dem Studium der Unsumme von ‚adäquaten Erkenntnissen' in Despinozas Ethik: er stellt sich unaufgefordert ein auf jeder Seite der spinozistischen Literatur.

Despinoza hatte von Descartes eine unheimliche Erbschaft übernommen, einen wahren Luxus an scheinbar klaren und deutlichen Begriffen, die es aber nur in den Augen der glücklichen Besitzer waren. Dieser verhängnisvolle Reichtum war so recht eigentlich Descartes' und Despinozas metaphysische Armut. Man lernt sich zu bescheiden angesichts solch gefährlicher Fülle, und

dieser Verzicht auf die so schnell entwerteten, dereinst ‚deutlich-klaren' Begriffe wirkte Wunder der Toleranz.

Und auch die spinozistische Literatur arbeitet unbewußt im gleichen Sinne. Sie zeigt mit fast aufdringlicher Deutlichkeit, wie wenig Sicherheit auch die gewissenhaftesten Untersuchungen bieten, wenn es sich um die Erforschung eines schwierigen philosophischen Systems handelt. Wer da nicht weitherzig duldet, was seiner eigenen Auffassung widerspricht, hat von der Geschichte der Philosophie wenig gelernt. Ich bekenne mich als lernbegierigen Jünger. Diese Lehrzeit trug bei mir so reichliche Frucht, daß ich in bezug auf Beurteilung der Systeme und des Werdeganges ihrer Schöpfer sogar den Standpunkt des absoluten Agnostizismus nicht für eine wahnwitzige Hypothese halte; ich vertrete sie allerdings nicht, glaube aber, daß man sie höflich behandeln muß.

Und nun noch etwas über die Stellung dieses Buches und der Kritik, die es bringt, zum Philosophen selbst, seinem Lebensziel und Lebenswerk.

Meine Kritik einiger Grundlagen des Spinozismus, wie sie sich im dritten Kapitel Abschnitt III, IV und V findet, ist immanent und rein sachlich. Das versteht sich von selbst.

Der Geschichtschreiber kann einem berühmten Philosophen gegenüber eine doppelte Stellung einnehmen. Eine traditionell gebundene und eine völlig voraussetzungslose, selbständige. Vom ersten Standpunkt aus rechnet man mit der tatsächlichen Bewunderung oder Absage, welche von Jahrhunderten oder Jahrzehnten einem Denker zuteil wurde, als einem vollgültigen Beweis für die Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit des Mannes; man zollt dann halb unbewußt und von vornherein bei seinen Werturteilen seinen Tribut jener Ablehnung oder läßt sich gefügig von den Ovationen tragen und von jenem mächtigen Applaussturm beeinflussen; man wagt nicht dem Heroenkult, dem Töter aller Wissenschaft, die Stirn zu bieten. Man glaubt an den Erfolg wie an einen Zeugen der Wahrheit, und einige behaupten, es laufe sogar hie und da Furcht vor der Tyrannei der öffentlichen Meinung mit unter. Jedenfalls vergißt man dabei nur zu leicht, daß auch ein tausendstimmiges Zeugnis großer Gelehrten innerhalb eines festen Zeitabschnittes fast immer nur der Widerhall ist einer um jene Zeit liebgewonnenen Hypothese, eines welterobernden Systemmeteors, eines für gewisse Modeansichten unumgänglich notwendigen Postulats. Kommt eine andere Geistesrichtung auf, so wandelt sich die

Bewunderung in Verachtung oder doch in Gleichgültigkeit, objektive Kälte und platonische Achtung. Es gab Zeiten, da Aristoteles vergöttert wurde, es kamen für ihn auch Stunden gröbster Mißachtung von Seite der maßgebenden Denker des Tages. Ähnlich erging es dem göttlichen Plato, Demokrit und Epikur, Thomas von Aquin und Hegel. Andere Menschen, andere Gedanken. Was die Zeitgenossen bejubelt haben, dünkt uns vielfach abgeschmackt, was sie stolz und ironisch beiseite schoben, holen wir staunend hervor; unsere Nachfolger werden vielleicht wieder das Alte bewundern und über das Neueste mitleidig lächeln.

Wie soll man sich da verhalten? Kennen muß man natürlich alle gewichtigen Stimmen für und wider ein philosophisches System. Man geht aber am sichersten, wenn man selbst die lauteste und allgemeinste Anerkennung oder die tiefst wurzelnde Verachtung mit vollendetster Höflichkeit und ernstestem Interesse als Tatsache anerkennt, ihr aber in seinen eigenen Berechnungen nur den Wert Null zuerkennt. Gefährlich ist zumal das Lob der Weltgeschichte. Die vorgebrachten, der Bewunderung entkleideten Gründe muß man selbstverständlich prüfen und sich vor den durchschlagenden wie vor jeder Wahrheit beugen, dabei aber an die Kritik des Systems herantreten, als ob es erst gestern von einem gänzlich Unbekannten, einem Neuling, aufgestellt worden wäre. Da kann man erst sehen, ob auch der letzte Schatten von Autoritätenfurcht gewichen ist. Kurz, man setzt die Berühmtheit des Gefeierten nicht bloß nicht voraus, man sieht von ihr ab. Das ist der rein wissenschaftlich selbständige, durchaus voraussetzungslose Standpunkt. Ihn nehme ich ein und suche ihn zu behaupten, soweit es menschlicher Schwäche vergönnt ist. Voraussetzungslos ist nur jene Forschung, bei welcher das Endergebnis am Anfang der Untersuchung in keiner Weise feststeht. Wer an der Schwelle der Kritik Despinozas sicher weiß, daß ihm der Philosoph als ganz unbedeutender Denker nicht herauskommen darf, ist von echter, voraussetzungsloser Forschung ebenso weit entfernt als jener, für den das System von vornherein gerichtet ist. Man lasse sich also bei seinem Urteil nur von der unabhängigsten Wissenschaft leiten, von der Logik. Sind die Grundannahmen des Systems nicht willkürlich oder gar widerspruchsvoll, ergeben sich die Folgerungen lückenlos aus jenen Grundannahmen? Das sind die Fragen. Man stellt sie kalt und beantwortet sie mit strengster Gewissenhaftigkeit, aber ohne Spur von Zuneigung oder

Widerwillen, mag nun die Antwort eine gefeierte Größe bloßstellen oder den verachtetsten Heloten zur Herrschaft vorschlagen.

Und mit diesen Grundsätzen nähert man sich den Wünschen Despinozas selbst. Despinoza will, daß man die Menschen gleich geometrischen Gebilden behandle. Man erforscht die Gesetze ihres Werdens, ihres Denkens und Fühlens, und verhält sich zu ihnen wie wenn man es mit Zahlen und Winkeln zu tun hätte. Man verdammt, man bewundert nicht, man sucht nur zu verstehen. Despinoza erlitt nicht bloß das Allzumenschliche, von seinen Gegnern hart mitgenommen zu werden — das ist ein Weltgesetz —, ihm widerfuhr das für ihn weit herbere Mißgeschick, von seinen Freunden allzu laut bewundert zu werden. War ein grelleres Mißverständnis, eine taktlosere Absage an den Meister möglich? Ich habe dem Ideal, das dem Philosophen vorschwebte, nachgestrebt, ehrlich und ohne Nebenabsicht. Ich habe geurteilt und abgelehnt, aber nicht verdammt, ich habe geprüft und anerkannt, aber nicht bewundert. In beiden Fällen wird wohl mehr als einmal ein rauher Griff der Allbeherrscherin Gewohnheit die Ruhe und den Frieden des Bildes gestört haben. Solche Windstöße sind Menschenlos. Ich bitte auch für mich um Nachsicht.

Es soll Menschen geben, welche Begeisterung brauchen, um nicht ungerecht zu werden, und die nicht abweisen können, ohne stark zu hassen. Das ist wohl möglich; gibt es doch viele Menschen, die sich nicht zum Geschichtschreiber eignen. Wie ein ernster Mann der Wissenschaft keinen Reiz der Neigung oder des Widerwillens nötig hat zur richtigen Bestimmung der Winkelsumme eines Flächengebildes, so reicht auch Gewissenhaftigkeit hin, um Tugenden und Schwächen richtig zu verteilen, Macht und Ohnmacht eines Systems nach bestem Wissen abzuschätzen. Ohne Interesse ist das ja nicht möglich. Aber es gibt ein Interesse ohne Affekt, ein Interesse ‚sub specie aeternitatis', ein Interesse der Freiheit im Gegensatz zu dem der Knechtschaft. In diesem Geiste habe ich geschrieben und geurteilt, nicht bloß über Despinoza, sondern auch über seine Freunde und Gegner. Ja, diese armen Gegner!

Wem die neuere Spinozaliteratur nicht fremd ist, und wer unparteiisch zu urteilen vermag, weiß, daß die Gegner des Philosophen, mit denen der Biograph sich auseinandersetzen muß, selten gerecht, d. h. einzig von ihrem eigensten Standpunkt behandelt wurden. Ein Geschichtschreiber, welcher nicht dem Per-

sonenkult verfallen ist — womit man auf echte Wissenschaftlichkeit verzichtet —, muß auch die feindliche Persönlichkeit so verstehen, wie sie sich selbst gefühlt hat. Ist der Geschichtschreiber aber gar Determinist, was ich nicht bin, so muß er, um konsequent zu bleiben, das notwendige Naturgesetz, an welches doch auch jene, die ihm zuwider sind, macht- und widerstandslos in all ihrem Tun und Lassen gebunden waren, mit der Kaltblütigkeit einer eisernen Formel, die ihrer Natur nach weder gut noch schlecht sein kann, anschauen und beurteilen. Jeder Anflug von Entrüstung ist hier unbegreifliche Inkonsequenz. Man darf nur verstehen, nicht einmal bedauern.

Es wird eingewendet, daß auch Despinoza in diesem Punkt kaum folgerichtig gehandelt habe. Mag sein; dann muß man eben hier auf das ‚exempla trahunt' verzichten und sich auf das ‚verba docent' zurückziehen; und diese Worte lehren, daß ein „Kreis" nicht minderwertiger sein kann als eine „Kugel". So gebunden bin ich durch meine philosophischen Anschauungen nicht; ich werde mich aber trotzdem bemühen, der Männer, welche dem Philosophen entgegengetreten sind, „ihrer eigenen Formel gemäß" habhaft zu werden und sie von ihrem eigensten Standpunkt aus zu begreifen. Die Geschichte schuldet ihnen diese Ehrenrettung. Der Grundsatz, daß Erfolg, Einfluß und Berühmtheit ein Recht verleihen auf eigene Behandlung, hebt die Autonomie der geschichtlichen Wahrheit auf; sie ist sich dann nicht mehr Selbstzweck, sondern eine Magd der Fama, ein Spielball des nationalen Ehrgeizes, des Chauvinismus und der Parteieitelkeiten, ein Echo der Weltreklame einiger Jahrhunderte von Kultur, also nur eines Tropfens im Ozean der Zeiten und der Weltentwicklung.

Diese langen theoretischen Ausführungen waren angesichts der Tagesströmungen und der leider abnehmenden Unparteilichkeit in Beurteilung namhafter Persönlichkeiten nicht zu umgehen. In der Sache wird mir wohl jeder Methodiker und Geschichtschreiber beistimmen; aber selbst die Theorie spricht man heute nur ungern aus, weil die laut widersprechende Praxis mit Repressivmaßregeln droht. Um so sicherer bin ich der Zustimmung ernster Freunde ungeschminkter Wahrheit und wissenschaftlichen Friedens.

Erstes Kapitel.

Biographien, Quellen, vermischte Nachrichten, Sagen.

I. Die neuere Erforschung des Lebens Despinozas.

1. Aus der Frührenaissance des Spinozismus.

Im Juli 1774 hatten sich zu Cöln Jacobi und Goethe vollends 1
verstanden und innig aneinander geschlossen. Despinoza war dieses Seelen- und Herzensbündnis zu verdanken.

Ein reger Austausch hoffnungsfreudiger Gedanken und gemeinsamer Aussichten hatte zwar schon wenige Tage zuvor in Düsseldorf-Pempelfort die Vorahnung „des entzückenden Gefühls einer Verbindung durch das innerste Gemüt“ gezeitigt. Aber jetzt erst war sie zur Reife gelangt. Der junge Goethe, durch den zwingenden Drang einer notwendigen Wahlverwandtschaft zu Despinozas Geist hingetrieben, ließ Fritz Jacobi in das „gärende und siedende Chaos“ seiner Spinozaneigungen blicken. Jacobi lohnte Vertrauen durch Vertrauen; mit klarem Wort und philosophischer Tiefe klärte, erhellte, leitete er das dunkle Bestreben des ringenden Dichters. Da ward in beiden die Freude an Mitteilung zum leidenschaftlichen Verlangen, zum seligsten Genuß. Jacobi war schon damals weit tiefer in Despinoza eingedrungen als Goethe. Und dennoch gedenkt er noch nach 38 Jahren mit Entzücken der Laube, in welcher ihm der junge Dichter von Despinoza „so unvergeßlich“ sprach. Es war schon spät, als sie sich trennten. Um Mitternacht suchte Goethe Jacobi nochmals in seinem Schlafzimmer auf. „Der Mondschein zitterte über dem breiten Rheine“, und sie, „am Fenster stehend, schwelgten in der Fülle des Hin- und Wiedergebens, das in jener herrlichen Zeit der Entfaltung so reichlich aufquillt“.

Diese Stunden waren mit entscheidend für die Wiedergeburt Despinozas in Deutschland.

Die Welt erfuhr allerdings erst im Jahr 1814 diese Unterredung am mondbeschienenen Rheinstrom. Auch aus den All-eins-Gedichten Goethes vermochten nur Kenner spinozistische Motive heraus zu hören. Aber Goethe selbst feierte damals zu Cöln im Gedankenwettstreit an Jacobis Seite jene innige Vereinigung mit dem Geiste Despinozas, die ihm bisher mehr als Raub denn als Natur und Lust vorgekommen war. Als er 1814 im dritten Teil seiner „Dichtung und Wahrheit" jene Stunden wieder erlebte und lebendig wiedergab, erschien ihm das Cölner Spinozagespräch nicht bloß als Mittelpunkt, sondern auch als Ausgangspunkt seiner vertraulichen und seelenvollen Hingabe an Jacobi. Er konnte später die freudige Lust erwachender Freundschaft, welche ihn schon zu Pempelfort im Jacobischen Hause durchzittert hatte, nur noch als Frucht jener nächtlichen Spinozabegeisterung verkosten; deshalb verlegte er den Aufenthalt in Pempelfort an den Schluß der Reise und verklärte ihn durch „die selige Empfindung ewiger Vereinigung" mit dem Manne, welcher selbst Despinoza verloren hatte, um ihn der Seele Goethes für immer zu schenken.

Dem gefühltrunkenen Jacobi wurde aber in jener Spinozanacht „wie eine neue Seele". Er versenkte sich in die Lehre des jüdischen Philosophen, um ihn für sich bleibend zu überwinden. Goethe dagegen überwand die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen seiner und Despinozas Denkweise, um mitten aus seinem „Alles aufregenden Streben" in Despinozas „Alles ausgleichender Ruhe" eine Art mystischen Wohlbehagens zu genießen.

Jene Stunden in Cöln waren typisch für die Entwicklung des Spinozismus, typisch waren dafür auch die beiden Männer, die durch denselben Philosophen verbunden wurden; dem einen galt er als verwerflicher Atheist, dem andern als gotterfüllter Seher. Die Nachwelt lernte von Goethe die kalte Metaphysik Despinozas in Mystik und Dichtung auflösen, um in ihr schwelgend ruhen zu können; sie lernte von Jacobi Despinoza verstehen, teils um an ihn, wie dieser, die Logik auszuliefern und sich mit den schwachen Waffen eines Gefühlsglaubens notdürftig zur Wehr zu setzen, teils um vom wissenschaftlichen Verständnis zur philosophischen Forschung voranzuschreiten und der Lehre, die einst gewesen ist, einen Platz in der Geschichte des Denkens unter den entschwundenen Größen einen Platz anzuweisen.

Sowohl Goethe als Jacobi schlugen übrigens der wissenschaftlichen Spinozaforschung ahnungslos eine tiefe Wunde. Kleinere aber vorlaute Köpfe glaubten sich Goethe geistesverwandt, wenn sie jedes, auch das verschwommenste Gott-Natur-Gerede als spinozistisch bewunderten und mit phantastisch überwallendem Gefühl die mystische Lieblichkeit des Aufgehens im Alleins anpriesen. Philosophen von mäßigstem Können sprachen mit Jacobis Pathos, aber ohne seinen Eifer von der „Unüberwindlichkeit des spinozistischen Systems".

Diese beiden Irrungen waren verhängnisvoller als Herders Bemühen, Despinozas Lehre rechtgläubig christlich zu deuten. Es war dies ein schöngeistiger Versuch, ebenso liebenswürdig als unwahrscheinlich, nur von Romantikern der Aufklärung ernst genommen.

Nachhaltiger war Goethes Einfluß; er wirkt noch bei gutmütigen Liebhabern einer unklaren Mystik nach, welche weder Despinoza noch Goethe zu verstehen vermögen. Jacobis Briefe wuchsen sich zu einer Geschichte aus, einer verwickelten, bisweilen recht verdrießlichen Geschichte.

Der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn warb für des letzteren Spinozabild, an dem Mendelssohn über dreißig Jahre gezeichnet hatte, als es in den Morgenstunden erschien, neue, begeisterte Freunde, welche Jacobis Einseitigkeiten überwinden halfen.

Auch die Biographen Despinozas standen natürlich unter dem Einfluß dieser Stimmungen und Witterungen der Bewunderung, der Forschung. Sie brauchten aber nicht zu warten, bis Jacobis klassische Briefe an Mendelssohn über Despinoza — so ganz gegen die Absicht des Schreibers — die seit der Mitte des Jahrhunderts langsam aufstrebende spinozistische Renaissance unverhofft schnell aus der Epoche des religionsphilosophischen und schöngeistigen Interesses in die der förmlichen Verehrung überleiteten. Sie brauchten darauf nicht zu warten, um ihren eigenen Forschungstrieb zu spornen und Aussicht zu gewinnen auf begierige Leser. War doch gerade die Spinozaunterredung zwischen Jacobi und Lessing am 5., 6. und 7. Juli 1779, die ja den Stoff zu den denkwürdigen Briefen an Mendelssohn lieferte, ein untrügliches Zeichen, daß ein Kampf um Despinoza in der Luft lag, daß sich ein Umschwung zu seinen Gunsten einleitete. Feinere Beobachter, gewiegtere Kenner sammelten, wenigstens wenn sie mit Lessing intimer verkehrten, schon seit den fünfziger Jahren spinozistisches Gut in den Äußerungen des Verfassers des Christentums der Vernunft. Die gerührten Leser von Werthers Leiden sahen 1776 2
Gotthold Ephraim Lessing als Herausgeber der philosophischen Aufsätze von Karl Wilhelm Jerusalem; wem das tragische Ende des unglücklichen Jerusalem — Werther seine Philosophie nicht ver-

leidete, der fand in den „Aufsätzen“ die Grundzüge der kalten festgefügten spinozistischen Weltanschauung, die Alleinslehre, während die „Zusätze des Herausgebers“ den vorsichtigen Freunden zu ihrem entschuldigenden Wort von Lessings geläutertem Spinozismus verhalfen. Dieser geläuterte Spinozismus, sei es als Maske, sei es als aufrichtiges Streben, die freundlichen Auseinandersetzungen mit den wesentlichsten Grundanschauungen des jüdischen Denkers, das Aufräumen mit den Resten der Verachtung und des Abscheus eines halben Jahrhunderts, verrieten in Deutschland und Frankreich die Annäherung einer neuen Zeit für die Ehrung des Philosophen von Amsterdam. Diese Zeichen eines wichtigen Umschwungs berührten mit kräftigem Schlag Geist und Gemüt jener zahlreichen Männer des 18. Jahrhunderts, welche mit eigensinniger Vorliebe Leben und Charakter aller Größen mit deren Lehre und Weltanschauung engstens zu verknüpfen suchten. So führte das Interesse an der Lehre zum Studium des Lebens und umgekehrt. Auch Despinozas Stilleben feierte jetzt seine Auferstehung. Zunächst waren es freilich keine Biographen von Beruf, welche Hand anlegten, sondern Liebhaber von Charakterstudien. Tiefere Einblicke in dieses Leben
3 mußte Lavater getan haben, da er aus dem minderwertigen Bild, welches ihm vorlag, den Mann erriet, ‚der eignen Pfades wandelt ohne Rückblick auf Schmäher und Nachfolge, der sich bildete, sich wurzelte in tiefer Stille‘.

„Wie aufspürend alle lockeren Stellen jedes ihm begegnenden Systems,“ ruft Lavater aus; „Wie ermüdet vom Denken, Forschen, Zweifeln! — In dem obgleich gewiß nur halb wahren Munde — wieviel Weisheit und stiller Adel — Laune und Salz! Das ganze Gesicht ein liebliches Gemisch von Trübsinn, Kampf mit Zweifeln und philosophischer Behaglichkeit — die geglaubtes Gefundenhaben der Wahrheit erzeugt. Die Miene lächelt den Voltairischen Vers:

J'ai des plats écoliers et des mauvais critiques.“

Es gab damals mehrere solcher Bekehrungen zum Menschen Despinoza, selbst wenn man seine Philosophie vorsichtig liegen ließ. Freilich wurde auch kräftiger Widerspruch laut. Vor noch nicht zwanzig Jahren hatte Johann Georg Hamann an Kant ge-
4 schrieben: „Spinoza führte einen unschuldigen Wandel, im Nachdenken zu furchtsam; wenn er weiter gegangen wäre, so hätte er die Wahrheit besser eingekleidet. Er war unbehutsam in seinen Zeitverkürzungen und hielt sich zu viel bey Spinneweben auf; dieser Geschmack verräth sich in seiner Denkungsart, die nur klein Ungeziefer verwickeln kann.“ Hamann ließ sich durch die um

ihn herum aufstrebende Spinozaverherrlichung nicht umstimmen. Sehr vergnügt schreibt er jetzt, am 28. September 1785, an Jacobi: Aus dem System des Spinoza hat er (Kant) niemals einen Sinn ziehen können . . . „In meinen Augen", heißt es in einem andern Brief vom 23. Oktober 1785, „ist schon Spinozas Aberglauben an die mathematische Form ein Blendwerk, und eine sehr unphilosophische Gaukeley." „Ihr ganzer Spinozismus", schreibt er wieder an Jacobi im November, „kam mir wie ein Geschwür vor, durch dessen Auf- und Ausbruch ich Ihnen Erleichterung zu verschaffen hoffte." Und als Jacobi immer wieder auf Despinoza zurückkam, rief er ihm nicht ohne Ungeduld im April 1787 zu:

„Herzenslieber Jonathan und Pollux, es thut mir wehe, daß du noch immer am Spinoza kauest und den armen Schelm von Cartesianisch-cabbalistischem Somnambulisten, dem Leibnitz seine harmonia praestabilita entwandt haben soll, wie einen Stein im Magen herumträgst . . . *Νᾶφε καὶ μέμνας' ἀπιστεῖν* an alle dergleichen Hirngespinste, Worte und Zeichen de mauvaises plaisanteries mathematischer Erdichtung zu willkührlichen Constructionen philosophischer Fibeln und Bibeln, welche dürftige Elemente sind, das geoffenbarte Wort zu verstehen, eben so wenig Schlüssel des Sinnes, des Begriffes, als Charaden Definitionen eines Wortes sind."

Das sind Stimmungsbilder aus jenen Stunden der Widergeburt des Interesses für den verfemten Juden. Quellenstudien eröffneten sich hier freilich dem Biographen nicht; wohl aber Anregungen zu tieferem Eindringen in Despinozas Geist und Wesen, Anregungen, welche dann von selbst zu den verschütteten Quellen führen mußten. Aber der erste deutsche Biograph hatte schon damals, als Jacobi den Spinozismus deutete und deshalb von Hamann-David und Hamann-Kastor gescholten ward, vollkommen versagt.

In demselben Jahr 1783, da Friedrich Heinrich Jacobi an 5
Elise Reimarus, Lessings vertraute Freundin, jenen berühmt gewordenen Brief schrieb, der ihr „unter der Rose der Freundschaft" mitteilte, „daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war", unternahm es auch ein völlig Unberufener, H. F. Diez, den bis dahin so verschrieenen jüdischen Denker nach Leben und Lehren mit entschiedener Vorliebe und Bewunderung zu schildern. Diez hatte sich an die Aufgabe gemacht, ohne ihr im geringsten gewachsen zu sein. Spinozist war er nicht. Gehörte doch Despinoza nicht zu den „großen edlen Menschen, die von Gott nichts wußten". Das Buch wurde denn auch kaum bemerkt 6
und war bald ganz vergessen. Nur Bibliographen entsannen sich

manchmal des Titels, und verzeichneten ihn, ohne das Buch selbst
7 je ansehen zu können. Als C. Meiners in der 2. Auflage seines Grundrisses der Geschichte der Weltweisheit (1789) eine kurze Lebensskizze Despinozas niederlegte, hielt er es für überflüssig, neben Bayle, der Einleitung zu den Nachgelassenen Werken und dem französischen Colerus auch noch Diez anzuführen. Heute ist seine große Seltenheit das Interessanteste an ihm. Bis man ihn in einer Bücherei aufgestöbert, lebt man in freudiger Erwartung; hält man ihn einmal in der Hand, so ist er bald verurteilt. Die Skizze des Systems ist immerhin noch annehmbar. Die Kenntnisse aber, welche notwendig waren, um nach längerer Zeit eine erträgliche Biographie zu schreiben, fehlten dem Verfasser gänzlich, und vollends versagte der Geist.

Man muß übrigens gestehen, daß ein Biograph Despinozas einen schweren Stand hatte. Von den zwei alten Lebensbeschreibungen, auf welche man in erster Linie zurückzugehen hatte, war die eine, vom lutherischen Prediger Johann Köhler (Colerus) 1705 veröffentlichte, damals, wie bis auf unsere neuesten Zeiten, nur in mangelhaften Übersetzungen bekannt; von der andern, älteren, welche einem schwärmerischen Freunde Despinozas, Lucas, zugeschrieben ward, gab es keine leicht zugängliche und allseits befriedigende Textausgabe.

Diez hatte es sich aber doch gar zu bequem gemacht. Er benutzte neben der deutschen nach einer französischen Version veranstalteten Übersetzung Köhlers nur noch die bekannte in Bayles Dictionnaire enthaltene Lebensskizze Despinozas und warf einmal auch einen Blick in Kortholts — des Vaters — Buch „De tribus impostoribus“. Von Kritik und Forschung keine Spur. Hätte er sich fleißig umgesehen, so wäre er doch mit Kortholts-Sohn Einleitung zum Werk seines Vaters bekannt geworden und vielleicht auch auf die andere Übersetzung Köhlers gestoßen, welche Wigand
8 Kahler 1734 veranstaltet hatte. Auch hier bildete allerdings der französische Text die Grundlage; daneben war aber der holländische Urtext häufig zu Rate gezogen worden; so tritt denn bei Kahler an einigen, leider nicht an allen wichtigen Stellen, das Ursprüngliche ans Tageslicht.

Diez' Lebensbeschreibung war also gewiß kein ebenbürtiges Seitenstück zu der philosophischen Würdigung Jacobis.

Ein anderer unternahm es mit etwas mehr Glück, den Mann und seinen Geist zu schildern. M. Philipson schrieb 1790 ein

neues Leben Despinozas. Auch er ist kein Anhänger spinozistischer Philosophie, wohl aber ein Bewunderer des Charakters Despinozas. Seine Vorstudien sind nicht so mangelhaft wie die von Diez; er blätterte doch außer in Bayle und dem französischen Köhler auch noch in Nicerons Denkwürdigkeiten und Leibniz' Otium Hannoveranum; er beutete Despinozas Korrespondenz aus; er nahm sogar in Hannover das Original des berühmten Briefes Despinozas an Leibniz in Augenschein, druckte ihn samt der bis dahin unbekannten Nachschrift ab und fügte eine gute Reproduktion des spinozistischen Siegels bei mit der Rose und der Umschrift ‚Caute' (vorsichtig). Allerdings verleitete ihn seine Unkenntnis der Schriftzüge des 17. Jahrhunderts in der Unterschrift Despinozas das deutlichst geschriebene z für ein ‚s' anzusehen, und so gab er die Schreibart Despinosa für die einzig richtige aus. Trotz mancher 9
Mißverständnisse weiß Philipson über die Entwicklung des Geistes Despinozas recht Ansprechendes, hie und da sogar Vortreffliches zu sagen. Sonst ist er aber ein Meister im Zopfstil und Geschmacklosigkeiten, voll symbolischer Schnörkel und übersprudelnd von unfreiwilliger Komik, an welcher sogar der ernste van der Linde seinerzeit die hellste Freude haben wird.

Philipson benutzte nicht die alte Despinozabiographie von Lucas. Man wird es ihm kaum zum Vorwurf machen können, daß er keines der schwer zugänglichen Exemplare dieser Arbeit zu Gesicht bekam. Aber Karl Heinrich Heydenreichs Vorarbeiten durfte er nicht übersehen. Dieser Gelehrte hatte 1789 seinem Werk „Natur und Gott nach Spinoza" das Lucassche Leben Benedikts von Spinoza nach einer französischen Handschrift vorausgeschickt. „Schon vor mehreren Jahren", so schreibt er, „bin ich in den Besitz einer französischen Handschrift gekommen, welche unter dem Titel „La Vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza" eine Lebensbeschreibung dieses Mannes und eine Darstellung seiner Grundsätze enthält." 10

Heydenreich übersetzte seine Vorlage „getreu", wie er selbst behauptet; er hatte aber das Unglück, auf ein ganz minderwertiges Manuskript des Lucasschen Textes zu stoßen, voll Auslassungen und Mißverständnisse; so konnte seine Bearbeitung in keiner Weise das Original oder auch nur einen der alten Drucke ersetzen. Immerhin fanden jetzt einige wenig bekannte Einzelheiten aus dem Leben Despinozas weitere Verbreitung. Als Tiedemann im sechsten Band seines großen geschichtsphilosophischen Werkes 1797 eine

Lebensbeschreibung Despinozas niederlegte, benützte er außer Köhler, Philipson und Bruckers lateinischer Geschichte der Philosophie auch noch Heydenreich und schenkte dadurch seiner leicht hingeworfenen Zeichnung ein etwas kräftigeres Leben als andere zeitgenössische Skizzen, z. B. die im holländischen Vaderlandsch
11 Woordenboek, aufweisen.

2. Auf den Pfaden der kritischen Forschung.

In Gelehrtenkreisen begann sich jetzt für Lucas' Lebensbeschreibung das Interesse zu regen. Aus der kleinen Lebensskizze
12 Despinozas, welche J. Gottl. Buhle in seine Geschichte der Philosophie [1801] aufnahm, ersieht man, daß er wenigstens hie und da Lucas, freilich nach keiner der Originalausgaben, benutzt hat.
13 Als H. E. Gottlob Paulus 1802—03 Despinozas Werke neu herausgab, suchte er eine breitere Grundlage für den biographischen Teil zu gewinnen. Unter den Papieren des im Jahre 1721 verstorbenen Grafen Boulainvilliers hatte man ein französisches Leben Despinozas gefunden, welches seiner Hauptsache nach einfach eine Abschrift Köhlers darstellte, jedoch an vielen Stellen Einschiebsel aufwies, welche der Graf aus einer handschriftlichen Biographie gesammelt und dem Texte Köhlers eingefügt hatte. Ein Freund Boulainvilliers', wahrscheinlich Lenglet du Fresnoy, gab diese Lebensbeschreibung zugleich mit einigen Widerlegungen der spinozistischen Lehre und einer von Boulainvilliers stammenden Darstellung des spinozistischen Systems im Jahre 1731 zu Brüssel heraus. Paulus stellte nun mit Hülfe Hegels den Text Köhlers wieder rein her und setzte alle Stellen aus Boulainvilliers' Handschrift unter den Text. So erhielt man eine Skizze, welche im wesentlichen mit Heydenreichs „Lucas"-Biographie übereinstimmte.

Außerdem hatte Paulus von Henke einen Kodex leihweise erhalten, welcher ebenfalls das Leben Despinozas von Lucas enthielt. Diese Handschrift befindet sich jetzt auf der Göttinger Universitätsbibliothek (Hist. Lit. 43) und trägt die Bemerkung: „Hoc ipsum exemplar usurpavit et recensuit Ven. Paulus, in praef. opp. Spinosae T. II. quippe cui illud ad illustrandam vitae et librorum Spinosae historiam mutuum dederam. H(enke)."

Der Schreiber dieses Manuskriptes hatte nach mehreren Vorlagen einen neuen Text zusammengestellt und dabei auch Boulainvilliers benutzt.

Da Paulus außer diesen zwei Quellen auch noch eine zweite Göttinger Handschrift des Lucas kannte und den sogenannten „Hamburger“ Druck [1735] der Lucasschen Biographie vom Berliner Pastor Pappelbaum ausgeliehen hatte, ist es zu verwundern, daß er keinen ausgiebigeren Gebrauch von seinen Vorlagen machte. So kam es, daß er für eine kritische Untersuchung der immer noch geheimnisvollen Arbeit des „Amsterdamer Arztes“ Lucas den Forschungseifer nicht anregte. Man blieb auf lange Zeit bei seinem Köhler-Lucasschen Text und seinen „Collectaneen“ stehen und hielt die Sache für reif und abgeschlossen.

Paulus war nicht der genaueste Kenner jener weit zerstreuten Literatur, auf welcher eine Biographie Despinozas zu fußen hatte. Das größte Wissen auf diesem Gebiete besaß damals Christophor Gottlieb de Murr. Davon zeugt eine Sammelmappe mit allerhand spinozistischem Kleinwerk, welche er 1802 im „Haag“ (tatsächlich in Nürnberg) erscheinen ließ. Der Forschungseifer hatte den merk- 14
würdigen Mann, der nicht weniger für Despinoza als für die Jesuiten schwärmte, schon im Jahre 1757 nach Holland getrieben, wo er mit Unterstützung des Gerard Meerman, Syndikus von Rotterdam, nach spinozistischen Seltenheiten fahndete. Das Glück war ihm wenig günstig; das Hauptstück der Sammelmappe — nach dem sie auch betitelt ist — sind die Anmerkungen zum Theologisch-politischen Traktat Despinozas, welche de Murr nach einer vom Original geflossenen Abschrift drucken ließ. Besonders eifrig, aber erfolglos suchte er im Archiv der Amsterdamer Synagoge die spanische Apologie, welche Despinoza bei seiner Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinschaft zu seiner Rechtfertigung verfaßt hatte. Immerhin sind de Murrs Bemerkungen über Literatur und gelegentliche Verbesserungen alteingewurzelter Irrtümer dankenswert. Er brachte auch interessante Mitteilungen über die Bildnisse Despinozas, er nahm die ältesten Ausgaben der Werke des Philosophen in Augenschein, häufte um sich alte und neue Literatur über den von ihm hochverehrten Denker auf. So ergänzt er den alten Bibliographen Johann Anton Trinius und ist ein Vorläufer der Despinoza-Bibliographie des Anton van der Linde. Allerdings gelang es ihm nicht, die ältesten Drucke der zwei grundlegenden Lebensbeschreibungen zu entdecken. Den holländischen Köhler hat er offenbar nie gesehen. Von ‚Lucas‘ kannte er nur die Ausgabe vom Jahre 1735 — und besaß von ihr ein Exemplar.

Am Schluß des Buches de Murrs findet sich eine Art Faksimile eines Satzes aus Despinozas Brief an Leibniz mit dem bekannten Siegel, welches bereits Philipson veröffentlicht hatte.

Ob de Murrs holländische Reise und ob seine Anregungen in den Niederlanden selbst Widerhall fanden? Tatsache ist, daß die Gesellschaft für schöne Künste und Wissenschaften in Leyden am 26. September 1807 einen Preis für eine Lobrede zu Ehren Benedikts de Spinoza ausschrieb. Der Wettbewerb war kein philosophischer, er galt einem Preis für Beredsamkeit aus dem Legat des H. Stolps. Am 1. Oktober 1808 ward die Aufforderung erneuert. Es kam der Termin, der 1. Januar des Jahres 1809; niemand hatte sich gemeldet. Im folgenden Jahr verschwand
15 Despinozas Namen aus den Verhandlungen der Gesellschaft. Es war aber auch damals wenigstens eine fast paradoxe Forderung, Despinoza durch oratorische Kunststücke zu verherrlichen. Begreiflich wird es nur, wenn man bedenkt, daß die Gesellschaft beim Durchmustern der neuern spinozistischen Literatur auf die einander widersprechenden Beurteilungen des Systems aufmerksam wurde. Sie wollte die Frage gelöst sehen, ob Despinoza Pantheist oder Idealist oder Deist gewesen sei.

16 Ein „Freund des gesunden Menschenverstandes“ ließ, bevor das Resultat bekannt geworden war, in Utrecht (1809) einen Brief an einen Holländer erscheinen, mit einer energischen Verwahrung gegen die Verherrlichung des jüdischen „Atheisten“.

Statt der Lobrede soll man, so schlägt er vor, den Ort ausfindig machen, wo Despinozas Leiche ruht. Zween mutige Männer, antiseptisch geschüzt, mögen dann einige Aschenteilchen aus dem Grabe ehrfurchtsvoll herausnehmen und sie in mehrere Kanonen laden. Hierauf soll man einige Schüsse gegen England hin abfeuern, um die Anhänger Herberts, Hobbes', Tolands, Collins', Woolstons zu ehren, desgleichen das britische Ministerium, weil es ohne vorangehende Kriegserklärung ruhig dahin segelnde holländische Schiffe kapern ließ. Die zweite Reihe der Schüsse hätte den Spinozisten Chinas und Indiens zu gelten; die dritte endlich müßte gegen den Saal gerichtet werden, in dem die Preisverteilung stattfindet und genau mit der Stunde jener weihevollen Handlung zusammenfallen.

Der Vorschlag war gewiß originell. Wir hätten allerdings an seiner Stelle lieber gründliche Nachrichten über Despinozas Persönlichkeit und Lehre gefunden. Davon ist im Büchlein leider nichts zu entdecken. Auch die psychologische Erklärung der Tugenden des „schwindsüchtigen, bis zum Fanatismus ehrsüchtigen“ Philosophen ist vollkommen wertlos. Kurz, der Protest ist noch

weit lächerlicher als das Ausschreiben um das rhetorische Feuerwerk. Da der panegyrische Angriff unterblieb, wurde auch die geplante Verteidigungskanonade gegenstandslos.

Die Gesellschaft in Leyden hätte übrigens doch im Jahre 17
1807 einen begeisterten Lobredner Despinozas im benachbarten Frankreich entdecken können. Dort war 1805 eine Apologie Despinozas, von Sabatier de Castres mit viel Pathos verfaßt, aufgetaucht. Sie wird wohl Anklang gefunden haben; denn schon 1810 war eine zweite Auflage auf dem Markt. Es war kein neues Buch. Vor vielen Jahren war diese Apotheose als Teil eines größeren Werkes erschienen. Man wird ihr noch auf einer folgenden Seite dieser Einleitung begegnen. Ein rechtes Gegenstück dazu war die Abhandlung über den Philosophen von Antonino Valsecchi. 18

Als Wilhelm Gottlieb Tennemann im Jahre 1812 seinen 19
„Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht", ein Werk, das im In- und Auslande die größte Verbreitung finden sollte, herausgab, und 1817 den zehnten Band seiner „Geschichte der Philosophie" abschloß, gehörten Paulus und de Murr zum eisernen Bestand der Bücherei jedes Spinozainteressenten. Auch Tennemann schöpfte aus ihnen seine Angaben über das Leben des Philosophen. Das Original der Biographie des Lucas wurde genannt, aber kaum mehr je eingesehen. Bald verbarg sich auch de Murrs Mappe unter den Seltenheiten und die „Collectaneen" des Paulus galten fast als die einzige zugängliche Quelle; denn auch der alte Heydenreich verstaubte in den Bibliotheken.

3. Verfall und neuer wissenschaftlicher Aufschwung.

Man braucht nur etwa Rixners „Handbuch der Geschichte der Philosophie" [1822—23], oder Reinholds „Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie" [1828—30] aufzuschlagen, um zu sehen, wie wenig man über Despinozas Leben in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu sagen wußte.

A. Gfrörer druckte am Kopf seiner Ausgabe der Werke des 20
Philosophen einfach Köhler und Lucas nach Paulus ab.

Hegel, der Helfer und Berater des Paulus bei der Ausgabe der Werke Despinozas, hinterließ in seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie nur wenige eigentlich charakteristische

Züge über Despinoza, welchen zudem einige symbolisierende Geschmacklosigkeiten im Sinne Philipsons nicht eben zur Zierde gereichen.

Wenn man vollends die Lebensskizze Despinozas, welche Dr. J. A. Kalb 1823 in die Vorrede seiner Übersetzung des theologisch-politischen Traktates einschob, durchzulesen die Geduld hat, sieht man staunend, wie damals selbst die grenzenloseste Unwissenheit vor einer neuen Lebensbeschreibung des unglücklichen Denkers nicht zurückschreckte.

21 Ein anderes Werk, welches im Winter 1821/22 geplant war, hätte, wenn es zustande gekommen wäre, dem Namen Despinozas neue Berühmtheit eingetragen. Damals arbeitete der englische Dichter Shelley an einer Übersetzung der theologisch-politischen Abhandlung Despinozas, und Lord Byron hatte ihm versprochen, diese Schrift mit einem Leben des Philosophen einzuleiten. Shelleys Tod zerstörte diesen Plan, über dem Poesie und Historie wohl miteinander in Fehde geraten wären.

Aber zehn Jahre später, 1831, erschien tatsächlich ein Kuriosum im Druck, als wunderliche Mischung von Dichtung und Wahrheit. Bei A. P. Van Langenhuysen im Haag kam eine Broschüre von 131 Seiten heraus mit dem Titel: „Zamenspraken van Spinoza, Bolinbroke, Pitt, Canning en Benjamin Constant. In den tusschenstaat van het doodenrijk, over hunne verschillende bedrijven en derzelver gevolgen voor heen en anderen.“ Der Inhalt ist mehr als barock. Die zeitgenössischen Revolutionen rütteln ihren Haupturheber, Benjamin Constant, im Totenreich auf; er verflucht Despinoza, dessen Lehre ihm Evangelium gewesen sei. Bolinbroke, auf Erden ein rechter Freigeist, kommt im Schattenreich zur Besinnung und widerlegt die „Calvinisch-fatalistischen“ Lehren des Amsterdamer Juden durch Hinweis auf Gottes Vorsehung im Leben des einzelnen und der Völker. Der schon auf Erden durch und durch christlich gesinnte Pitt unterstützt ihn durch politische Erwägungen; Canning, der als Erdenpilger im Drang der Staatsgeschäfte keine Zeit zum Theologiestudium gefunden hatte, tritt auf ihre Seite, worauf Constant und Despinoza ihre dereinstige Blindheit und Gottlosigkeit verurteilen. Die ganze Weltpolitik des 17., 18. und 19. Jahrhunderts wird durchgehechelt, nicht ohne geistreiche und treffende Einblicke, aber mit rechter Kannengießerei vermengt. Als trübe biographische „Quelle“ inter-
22 essieren uns hier nur wenige Seiten. Baruch verbreitet sich über seinen Entwicklungsgang. Zweifeln lehrte ihn Descartes, die Lehre des Arminius und Calvins zerrte seinen geplagten Geist hin und

her. Calvin paßte ihm mehr, aber die bissige Gegenschrift, de gepredestineerde dief, welche auch van den Ende, seinen Lateinlehrer, beeinflußt hatte, hielt ihn ab, sich ganz Calvin anzuschließen. So kam er auf einen Gott, der weder strafe, noch belohne, sondern alles, Gutes und Böses, vorherbestimme und eins sei mit der ganzen Natur. Einige dieser neuen Lehren erschienen, wie Baruch weiter erzählt, 1664 als Buch im lateinischen Gewand und mathematischer Form. Sie wären zwar anonym (!) gedruckt worden, hätten ihm aber trotzdem viele Feinde gemacht. („Hoe ver ik ook was van darbij met mijnen naam te pronken, nogtans werden vele mijner volksgenooten mij vijandig.") Nun bot man ihm ein Jahrgeld von 1000 Gulden an, wenn er still bliebe, und nur für sich in Amsterdam weiter philosophiere. Auf seine Weigerung hin stieß man ihn aus der Synagoge. Die Staatsmänner, mit denen er jetzt bekannt wurde, munterten ihn zur Abfassung des theologisch-politischen Traktats auf und gaben ihm dazu wichtige Anleitung.

Später weiß noch Bolinbroke zu berichten, daß Karl II. von 23
England durch Heinrich Oldenburg, Despinozas Freund, mit dem Traktat bekannt gemacht, rechten Gefallen daran gefunden und nach dem Muster der deutschen Burschenschaften eine geheime Genossenschaft, die „Kosmopoliten", gegründet habe. Daraus hätten sich sodann die Freimaurer gebildet; sie schwören in erster Linie Despinoza zu. Benjamin Constant bekennt sich seufzend als Hauptverfechter dieser Richtung; er habe nur Aufruhr und Revolution gestiftet. Jetzt gibt auch Despinoza reuig zu, daß er das geistige Haupt des europäischen Chaos sei.

Mit diesem phantastischen Gerede wurde der zweihundertjährige Geburtstag des Philosophen kümmerlich genug eingeläutet. Auch die Gedächtnisrede, welche der Student G. O. Marbach am 24
21. Februar 1831 zu Halle „vor einer Versammlung seiner akademischen Mitbürger" hielt, verrät mehr Begeisterung als Verständnis. Die biographische Skizze stützt sich auf eine etwas flüchtige Lesung der betreffenden Abschnitte bei Paulus. Despinozas Charakterbild ist wenigstens nicht verzerrt. Eine gutmütige Naivität beherrscht das Ganze; sie spiegelt sich vortrefflich im wohlgemeinten Urteil über das erste gedruckte Werk des Philosophen.

„Er schrieb diese Bücher", meint Marbach, „im Jahre 1663 für einen seiner Schüler, dem er, wie er selbst sagt, seine eigene Lehre nicht mitteilen wollte, aus der nämlichen zarten Sorge, mit der er noch kurz vor seinem Tode eine angefangene Bibelübersetzung verbrannte,

weil er nicht wußte, ob sie nicht vielleicht manchen in seinem Glauben stören könne, ohne selbst vollkommen zu sein."

Marbach scheint ein Hauptwerk Despinozas, die theologisch-politische Abhandlung, auch nur vom Hörensagen zu kennen; wie könnte er sonst schreiben: „die göttlichen Geheimnisse von der Berufung, von der Gerechtigkeit, nicht durch Werke, sondern durch den Glauben, von dem Innewerden des Geistes Christi, um selig zu werden"? — das der Inhalt des Traktats! Für Marbach ist Despinoza kein ungläubiger Philosoph, sondern ein von Glauben an Gott erfüllter Denker.

Zur Feier des Jahres 1832 selbst erschienen nur ganz unbedeutende Arbeiten. Der zwanzigjährige Ludwig Philippson schrieb eine Studie mit viel Begeisterung, aber allzu dürftigem Wissen. Die Aufsätze „waren in ungeschickte buchhändlerische Hände und in eine politisch aufgeregte und zugleich durch eine schreckliche Seuche heimgesuchte Zeit gefallen — sie fanden weder Verbreitung noch Beachtung". Neunundzwanzig Jahre später kam die Arbeit nochmals im Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums heraus, „bis auf einige Äußerungen" leider ganz unverändert. Neu ist hier das Faksimile der Widmung des theologisch-politischen Traktates an Klefman (nach Dorow, 1835) und eine Abbildung des Siegels Despinozas.

Philippson kennt nur Paulus und Boulainvilliers; er hatte aber vergessen, das wichtigste bei Paulus, die „Collectanea", zu lesen und so wußte er mit dem in Boulainvilliers' Text versteckten Lucas nichts anzufangen. Er hält die meisten dieser Zitate aus Lucas für die „eigenen unzuverlässigen Reden" des „geschwätzigen" Boulainvilliers. Ebenso wenig Glück hatte Philippson mit der Kritik der Chronologie in den Briefen des Philosophen. Hier richtete er eine arge Verwirrung an.

Diese Gabe zum zweihundertjährigen Geburtstag war gut gemeint, aber so verfehlt wie nur möglich. Sie war übrigens ungefähr die einzige. „Es wurde", wie Philippson klagt, „dem Baruch Spinoza nirgends ein Jubiläum gefeiert, desselben nirgends öffentlich gedacht."

Nun vergingen wieder neun unfruchtbare Jahre. Da erst sollte ein Stammgenosse des Philosophen, Berthold Auerbach, neues Leben in die biographischen Studien bringen.

In der Zwischenzeit interessiert uns fast nur die Lundener Dissertation des Joh. Ernst Rietz, über die orientalischen Quellen des Spino-

zismus [1839]. Die Lebensskizze stützt sich auf Colerus, Bayle, Brucker, Tiedemann; auch ‚Lucas medicus' wird einmal erwähnt wohl nach Paulus. Als Todesjahr des Philosophen wird 1667 angegeben, hoffentlich ein Druckfehler.

Und nun zu Auerbach. Es ist eine Tatsache, die man nicht zu betonen pflegt, daß die Biographie, welche Berthold Auerbach im Jahre 1841 in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Werke 25
des Philosophen erscheinen ließ, als ein Markstein in der Despinozaforschung zu gelten hat. Diese Arbeit ist wohl zu unterscheiden von dem bekannten Roman Auerbachs „Spinoza, ein Denkerleben", einem Werk, welchem selbst ein so unkluger Bewunderer wie van Limburg Brouwer das einzige abspricht, was ihm zuletzt Wert hätte verleihen können, die richtige Ort- und Zeitfärbung.

Für seine Biographie hatte Auerbach ernste Studien gemacht. Er verglich zwei Handschriften der Lucasschen Lebensbeschreibung mit der deutschen Übersetzung Heydenreichs; er wandte sich nach Amsterdam, um aus den jüdischen Kirchenbüchern Neues über seinen Helden zu erfahren. Leider entsprach die Frucht nicht der mühevollen Aussaat. Aus seinen Handschriften teilt Auerbach nur Weniges mit; in Holland ermittelte er bloß das jüdische Jahr der Ausstoßung Despinozas aus der Synagoge; in der Darstellung selbst drängt ihn hie und da eine unzeitige Bewunderung vom Standpunkt des kalten Historikers in den des Verfassers der Schwarzwälder Dorfgeschichten. Es ist zu viel Idylle in seinem Despinoza, zu wenig vom Geist des Liebhabers starrer, nüchternster geometrischer Formen.

Für eine neue Ausgabe im Jahre 1871 und für seine brieflichen Mitteilungen an den Freund Jakob Auerbach konnte sich Berthold schon auf bedeutendere Vorarbeiten und auf weitere eigene Forschungen stützen.

Während er Stoff für jene erste Auflage sammelte, hatte ein französischer Gelehrter, Amand Saintes, eine Forschungsreise 26
nach dem Haag und Amsterdam unternommen, um aus den dortigen Archiven neue Einzelheiten über Despinozas Leben zu schöpfen. Er mußte aber sein Werk aus der Hand lassen, ohne sich an irgendwelchen Entdeckungen erfreuen zu können. Die Literatur nützte er gewissenhaft aus, er befliß sich größter Unparteilichkeit, zeichnete auch Despinozas philosophische Anschauungen trotz mancher schwerwiegender Mißverständnisse und einer etwas verschwommenen Kritik mit Geschick und Geist. Jedenfalls war

Amand Saintes' Spinozabuch das beste, welches bis dahin über den jüdischen Verstoßenen geschrieben worden war; in Frankreich gab es den Anstoß zu ferneren Forschungen und weckte das Interesse weiter Kreise.

Amand Saintes' Buch konnte als Kommentar dienen zu der im gleichen Jahre 1842 erschienenen französischen Übersetzung der Werke Despinozas, welche Saisset veranstaltete. Für die Biographie hatte Saisset neben Köhler nur noch Boulainvilliers vor sich. Erst später entdeckte er in der Pariser Nationalbibliothek den Lucas vom Jahre 1735 und druckte ihn für seine zweite Auflage im Jahre 1861 ab. Zwei Jahre später erschien Lucas nochmals in der Spinozaübersetzung J. G. Prats, eines Autors, welcher leider weder über die Mäßigung, noch das Urteil Saissets, von Saintes ganz zu schweigen, verfügen konnte.

27 Der bedeutendsten französischen Monographie über Despinoza folgte auf dem Fuße eine in deutscher Sprache. Sie ward vom Züricher Gymnasialprofessor Konrad von Orelli 1843 verfaßt und enthält auch eine Lebensskizze, in der neben Boulainvilliers wenigstens doch auch Heydenreich benutzt ist. Amand Saintes blieb dem Verfasser nur dem Namen nach bekannt.

Eindringlichere Studien über die Quellen stellte Bruder an. Sein Leben Despinozas in der neuen lateinischen Stereotypausgabe der Werke des Philosophen ist dadurch bemerkenswert, daß Bruder das verschollene Exemplar der Hamburger Ausgabe (1735) des Lucas in der Leipziger Stadtbibliothek entdeckte und einiges, sonderbarerweise nur äußerst sparsam, daraus mitteilte.

Ohne Wert, fast nur auf Auerbach aufgebaut, sind andere kleine Skizzen, welche um diese Zeit erschienen, so z. B. die von Ad. Helfferich in seiner Broschüre „Spinoza und Leibniz" (1846). Völlig belanglos ist auch L. Feuerbachs kurze Darstellung des Lebens Despinozas. Dagegen finden wir in Ritters Geschichte der christlichen Philosophie eine selbständige, geschickte Benutzung der Briefe des Philosophen; und auch Sigwarts Lebensskizze Despinozas aus dem Jahr 44 erinnert an bessere Zeiten.

Aber an einen systematischen, gedeihlichen Fortschritt der Spinozaforschung war nicht zu denken, wenn sich kein Gelehrter entschloß, das Heimatland des holländischen Denkers aufzusuchen und dort, wenn auch nicht gleich in den Archiven, so doch wenigstens aus dem Staub alter Büchereien Erinnerungen aus dem 17. und 18. Jahrhundert hervorzuziehen.

4. Ein Zeitalter der Entdeckungen.

Und wirklich bedeutete die holländische Reise, welche Ed. Boehmer aus Halle a. S. im Jahre 1851 unternahm, einen Bruch 28
mit der alten Genügsamkeit und einen Anlauf zu neuer, ergiebiger Forschung.

Hätte man die Arbeiten Boehmers mit einer etwas geduldigeren Hand, als es tatsächlich geschehen ist, durchgeblättert, so wären die Spinozastudien in einer zielbewußteren Richtung verlaufen. Boehmer erkundigte sich zu Amsterdam in der Buchhandlung des regen Fred. Muller angelegentlich nach spinozistischer Literatur. Er fand hier und auch in öffentlichen Bibliotheken wenig. Immerhin erwarb er ein Exemplar der holländischen Biographie Köhlers. Was aber das wichtigste war, er regte Fred. Muller an, fleißig auf Spinozistica zu fahnden, und war so der moralische Urheber der nunmehr Schlag auf Schlag folgenden Entdeckungen.

Köhlers Biographie, welche in Boehmers Besitz gekommen war, enthielt wertvolle handschriftliche Aufzeichnungen; sie bezogen sich zum Teil auf das Leben Despinozas, zum Teil enthielten sie die Skizze einer Schrift des Philosophen, welche bis dahin unbekannt geblieben war. Die Skizze veröffentlichte Boehmer schon im Jahre 1852 im holländischen Urtext und fügte eine lateinische Übersetzung und treffliche Erläuterungen über Despinozas Entwicklungsgang hinzu. Die biographischen Notizen aus Köhlers Exemplar erschienen später in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Diese „Spinozana“ Boehmers sind überdies eine ergiebige Fundgrube für den Forscher. Boehmer kennt den Bestand an Spinozaliteratur mehrerer Bibliotheken. Er selbst erwarb für seine Sammlung einige der seltensten Werke und vermachte sie der Universitätsbibliothek in Halle. In seinem Besitz war das einzige bekannte Exemplar der Lucasschen Biographie vom Jahre 1719. Unter den Handschriften dieser Biographie, die er anführt, befinden sich auch zwei aus der Arsenalbibliothek in Paris; ihren Wert hatte Boehmer allerdings nicht erkannt; indes hätten die Notizen, welche er beifügt, hingereicht, um spätere Forscher, so zumal Freudenthal, vor unliebsamen Mißgriffen zu bewahren.

Boehmers holländische Reise regte in den Niederlanden die Forschungslust an; es gelang dem Amsterdamer Buchhändler

29 Friedr. Muller schon im Jahre 1853 eine Handschrift des Erstlingswerkes Despinozas und einige seiner Briefe aufzufinden; van Vloten wußte Neues aus dem Freundeskreis zu berichten, und so brachte das Jahr 62, nachdem Muller 1661 noch eine zweite Handschrift der Erstlingsschrift entdeckt hatte, zwei neue Werke über den holländischen Denker aus van Vlotens Hand. Das eine enthielt die neuen Entdeckungen: eine wenig kritische Ausgabe des Erstlingswerkes mit lateinischer Übersetzung (S. 4—251), ein Schriftchen Despinozas (?) über den Regenbogen (S. 252—286), nach einem verschollenen Druck des 17. Jahrhunderts hergestellt, mehrere Briefe und wertvolle Nachrichten zum Leben des Philosophen; so das spanische Original des gegen Despinoza geschleuderten Bannes (S. 290 ff.), Auszüge aus einem handschriftlichen Leben des Philosophen — der Verfasser hieß Monnikhoff und ist identisch mit dem Arzt, der Boehmers Exemplar des Colerus mit Bemerkungen versehen hatte —, interessante Stücke aus dem Briefverkehr zwischen zwei Bekannten Despinozas, Huygens und Tschirnhaus (S. 318), und Exzerpte aus des letzteren Schrift de medicina mentis (S. 355 ff.).

Van Vloten kann sich leider auch in dieser Materialiensammlung zu keiner ruhigen, wissenschaftlich gelassenen Sprache durchringen. Man wird peinlich berührt durch maßlos abfällige Urteile über Leibniz, aus denen nicht bloß gerechter Tadel, sondern beleidigende Verachtung spricht (S. 306 ff.). Selbst der ruhige Ed. Boehmer konnte seinen lebhaften Unwillen über van Vlotens scharfe Tonart, zumal in dessen zweiter Schrift, nicht verhehlen.

Dieses zweite Werk, „Baruch d'Espinoza" betitelt, enthält das Leben des Philosophen und eine Darstellung seines Systems; der Verfasser nennt sich erst am Schluß der Widmung an den eng befreundeten Moleschott. Das Buch war kein glücklicher Wurf. Nach Jahren wird der bedeutendste Kenner des spinozistischen Bekanntenkreises, K. O. Meinsma, die Ungenauigkeiten der Angaben van Vlotens scharf geißeln; die zweite Auflage des Werkes wird 1875 C. B. Spruyt in De Gids als einen „Anachronismus" brandmarken. Hat das der holländische Gelehrte verdient? Man weiß es: van Vloten ist kein Meister philologischer Kleinarbeit und historischer Genauigkeit; er ist vor allem kein selbständiger Denker. Seine unkritische Bewunderung Despinozas zwingt ihm nicht selten einen Ton ab, welcher an die Kampfunsitten des 16. und 17. Jahrhunderts erinnert. Van der Linde geriet darüber in solche Erregung, daß er von van Vlotens „pöbel-

hafter Schrift" redete. „An Spinozas Verherrlichung", meint Spruyt, „hat sein Herz viel mehr Anteil als sein Kopf." Uns interessiert an dieser Stelle bloß der biographische Teil der Arbeit. Gewiß hat van Vloten neue Einzelheiten über Despinozas Freunde beigebracht, und hier ist sein Verdienst, wenn wir von einigen ungerechtfertigten Vermutungen absehen, voll anzuerkennen. Aber er nützte die vorhandene Literatur viel zu wenig aus. So kennt er zwar Saissets Lucas; welch entscheidenden Fortschritt hätte er aber machen können, wenn er diese Ausgabe mit Paulus, den Notizen Auerbachs und mit Bruder genauer verglichen hätte. Wieviel Mäßigung hätte er Amand Saintes und Boehmer, wieviel Kritik Orelli ablauschen sollen. Das Schlimmste ist, daß man das Verhältnis seiner Darstellung zu den Quellen nicht klar ersieht. Van Vlotens Schrift erschien als eine Art Rache.

5. Die biographische Forschung im Kampf der Gegensätze.

Im gleichen Jahr 1862 war nämlich ein bedeutsames Werk hervorgetreten, welches zu van Vloten in vollendetstem Gegensatz stand. Der Mann, welcher sich bald zum größten Kenner der spinozistischen Literatur ausbilden sollte, Anton van der Linde, aus Haarlem, erschien als ein unerbittlicher, aber immerhin ritterlicher Gegner Despinozas auf dem Kampfplatz, ein Mann wie von Erz gegossen, wenn es sich um seine Überzeugungen handelte, aber doch nicht so bitter und scharf gegen Andersdenkende wie van Vloten. Den Mißmut über Baruchs Philosophie brachte van der Linde zur Darstellung des Lebens mit.

Mit erschreckender Nüchternheit, die nicht selten in Unbilligkeit ausartet, findet er in den Eigenschaften, welche Despinoza bei seinen Bewunderern den Namen des „Heiligen" eintrugen, selbstverständliche oder krankhafte Äußerungen eines schwindsüchtigen Stubengelehrten. Van der Linde hat Despinozas Charakter nicht verstanden. Sein Achselzucken über den von übereifrigen Verehrern ausgekünstelten Heiligenschein wird gewiß heutzutage kein ruhig denkender Spinozaforscher übelnehmen; aber bei van der Linde vermißt man die Kenntnis oder doch die Betonung mancher intimer Charakterzüge seines Landsmanns, welche „die prosaische Alltäglichkeit dieses Denkerlebens" in ein Licht bringen, dem Farbe und Wärme doch nicht so ganz abgehen; man vermißt

das Eingehen auf jene seelischen Stürme und Siege, auf jene zeitweilig auflodernden Gluten südlicher Leidenschaftlichkeit, welche der gerühmten „affektlosen Ruhe“ den Charakter stumpfer „Apathie“ benehmen. Gewiß haftet manchen Aussprüchen van der Lindes, wenn man ihnen die ätzende Schärfe nimmt und einige sachliche Verbesserungen anbringt, das Gepräge klassischer Unvergänglichkeit an; im ganzen ist aber Despinozas Bild verzerrt, und es mutet bisweilen wie Hamanns Karikaturen an.

Van der Linde hätte vielleicht einiges anders geschrieben, wenn er die biographische Literatur besser benutzt hätte, und allem, was bis dahin über die Lucassche Lebensbeschreibung bekannt war, mit größerer Liebe und Sorgfalt nachgegangen wäre. Van der Linde war nicht der einzige, welchem Despinozas Einsiedlerleben kleinlich und farblos vorkam. Die passiven Tugenden des Philosophen stießen auch bei Em. Saisset, dem großen Kenner, auf lebhaften Widerspruch.

Dieser Philosophie und diesem Leben geht, wie Saisset in der Revue des deux mondes vom Januar 1862 ausführt, jede individuelle Kraft ab.

„Gewiß war der Verstand in ihm kräftig, aber wie klein war seine Seele“, ruft er aus, „wie schwach, wie ohnmächtig waren alle Fibern seines Lebens! Betrachtet diesen Einsiedler, ohne Familie, ohne Vaterland, ohne Heim; zurückgezogen in einen Winkel seiner Zelle ist er beschäftigt, das Gewebe seiner Gedankenbilder zu verarbeiten, während seine zerstreute Hand optische Gläser schleift.“

„Er hat keine Bedürfnisse, keine Leidenschaften. Er lebt von ein wenig Brot und Milch. Seine Erholungen sind die eines Kindes. Man hat seine Tugenden gelobt; aber diese Tugenden sind die eines Mönches: Keuschheit, Armut, Ergebenheit. Keine Spur von tätigen, fruchtbaren Tugenden. Er fürchtet die Menschen mehr als er sie liebt.“

Man sieht, wie einem Menschen von seinem Standpunkt aus kleinlich und nichtig erscheinen kann, was andern schön und erhaben dünkt. Aber auch Saissets Zeichnung ist kein richtiges Portrait. Mit Glück und Geist hat er einige Ähnlichkeiten zwischen dem System und dem Charakter angedeutet, drang aber von den Äußerlichkeiten nicht bis zum innern Kern vor.

Immerhin ist die freie Übereinstimmung Saissets und van der Lindes merkwürdig genug.

In offenbarer Abhängigkeit von seinem Landsmann van der Linde fällte sein Urteil über Despinozas Leben und Charakter der Nymweger J. B. Lehmans. Spricht er sich auch gelegentlich scharf aus gegen überschwängliche Verherrlichungen des Philosophen, so

ist er doch gerechter in seinem Urteil als van der Linde. Aber öfters merkt man etwas von einer Apologie des Judentums gegenüber dem Abtrünnigen. So gut auch Lehmans unterrichtet ist über die Literatur zur spinozistischen Philosophie, und so lehrreich manche Seite ist, welche er dieser Philosophie widmet, so ungenügend ist seine Kenntnis des Charakters Despinozas, und so wenig tief sein Eindringen in die Quellen. Wie hätte er sonst, um nur einen Punkt herauszuheben, von einer Teilnahme Despinozas an einem Verrat gegen Holland sprechen können?

Auch bei anderen Schriftstellern von geringerer Bedeutung finden wir das Menschliche — Allzumenschliche in Baruchs Charakter hart mitgenommen. Man kann sich denken, welchen ungünstigen Eindruck solche geharnischten Urteile, zumal die zweier so namhafter Forscher wie van der Linde und Saisset, auf einen Gelehrten machen mußten, welcher in sich den Beruf zum begeisterten Biographen des jüdischen Philosophen heranreifen sah. 31
Schon vor dem Jahre 54 hatte Kuno Fischer an diesem Lebensbild gearbeitet. Nachdem er die zweite Auflage seines Werkes über Descartes und Despinoza abgeschlossen hatte, veröffentlichte er 1865 einen Vortrag über letzteren. In späteren Ausgaben seiner Geschichte der neueren Philosophie erweiterte sich diese Lebensskizze mehr und mehr und erlangte endlich jene durchsichtige Klarheit und jene schlichte und doch nicht glanzlose Form, welche sich dem Charakter des Mannes, den sie schildert, trefflich anpaßt. Kuno Fischer vertiefte sich mit eindringlichem Interesse in Despinozas Korrespondenz und fand hier manche bis dahin übersehene oder unrichtig gedeutete Angabe; er horchte mit Aufmerksamkeit auf die Äußerungen des Geistes des 17. Jahrhunderts und brachte so viele Rätsel unserem Verständnis näher. Aber er weitete die rationalistischen Bäche, aus denen Despinoza allenfalls trank, mit Unrecht zu Strömen aus, welche den Philosophen ganz mitgerissen haben sollen. Das ist ein Anachronismus; ihn hat die neueste Forschung glücklich überwunden.

Auch ist zu bedauern, daß Fischer die Literatur später nicht mehr so vollkommen beherrschte wie zu Anfang. Es entgingen ihm die wichtigsten Publikationen; er verschmähte es wohl auch, abweichende Ansichten anderer gehörig zu prüfen und das einmal liebgewonnene Bild des Philosophen umzuzeichnen.

Diese literarische Unbefangenheit steigerte sich selbst zu ganz auffälliger Nachlässigkeit. In der dritten Auflage seines Spinozawerkes (1889) kennt Fischer nicht einmal die neueste, die einzige kritische und

vollständige, sieben Jahre vorher erschienene Ausgabe der Werke des Philosophen. Da durften sich gewiß van Vloten und Land schwer beklagen. Unberechtigt ist dagegen der Vorwurf Freudenthals, Kuno Fischer habe keine Ausgabe des Lucas benutzt; wird doch nicht bloß in der Jubiläumsausgabe, sondern auch schon früher der „Hamburger" Druck von 1735 oft mit Seitenzahl angeführt.

Unparteilichkeit gegen die Despinoza feindlichen Mächte und Männer kennt Fischer leider nicht; er urteilt mit eherner Härte und kann es sich nicht versagen, aus dem Vorrat der eigenen Überzeugungen Prozeßakten gegen Andersdenkende zusammenzustellen. Wir erinnern nur an den ungehörigen Ausfall gegen Gfrörer, dem er seinen religiösen Entwicklungsgang in höchst beleidigender Weise vorwirft. Solche Schwächen werfen tiefe Schatten auf das klassisch geschriebene Buch.

Mit der Jubiläumsausgabe Fischers aus dem Jahre 1898 haben wir indes weit vorgegriffen. Wenden wir uns wieder den fünfziger Jahren zu, so finden wir auf unserem Rückweg eine
32 fleißige dänische Arbeit von Dr. H. Bróchner. Soweit ihm die Literatur irgendwie zugänglich war, hat er sie benutzt. Selbst den Lucas scheint er nicht bloß aus zweiter Hand gekannt zu haben. Um so mehr fällt es auf, daß ihm, soviel ich sehe, Amand Saintes entgangen ist.

6. Die Kleinforschung und die Vorarbeiten des letzten halben Jahrhunderts.

Die fast beängstigende Menge von Büchern, Broschüren und Aufsätzen über Despinoza und seine Lehre, welche sich seit den sechziger Jahren breit macht, förderte gewiß nicht immer unsere Kenntnisse. Dennoch haben zahlreiche Arbeiten über das System selbst oder einige seiner Teile bleibenden Wert; besonders anregend sind einige Studien über Despinozas Entwicklungsgang und über Einzelheiten aus seinem Leben. Dagegen stehen viele biographische Skizzen nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe; man wird es daher verstehen, wenn wir im folgenden nicht alle anführen und allzu schülerhafte Versuche ein wenig schärfer abweisen.

Die Entdeckung der ältesten Schrift Despinozas und einiger seiner Briefe trieb zu Nachforschungen über den wissenschaftlichen Entwicklungsgang des Philosophen und seine Quellen; es waren dies notwendige Vorarbeiten für den Biographen, welcher denn auch Arbeiten wie die eines Avenarius, Sigwart, Trendelenburg,

Joël, Busse, zahlreiche Untersuchungen über Despinozas Verhältnis zu Descartes, und später die Studien Freudenthals, Elbogens, Lewkowitz' und anderer über die in die Scholastik reichenden Wurzeln spinozistischer Anschauungen mit Dank annehmen muß. Diese Schriften und noch viele ähnliche werden uns im Verlauf dieses Werkes eingehend beschäftigen. Hier darf nur auf solche kurz eingegangen werden, welche ein deutlicheres biographisches Zeichen tragen. Wir werden sie bis auf die jüngste Zeit verfolgen und erst dann zu den eigentlichen Lebensbeschreibungen zurückkehren.

Als Graetz im zehnten Band seiner Geschichte der Juden 33
[1868] den Geburtsort des Philosophen, der sich doch gern ‚den Amsterdamer' nannte, nach Spanien verlegen wollte, erregte er das Befremden aller Spinozaforscher und fand keinen Beifall; durch neuere archivalische Funde ward diese Ansicht vollends begraben. Für andere Einzelheiten, welche Despinozas Leben beleuchten, bleibt Graetz eine bedeutsame Quelle, der man aber stets mit kritischer Vorsicht nahen muß. Leider steht die neueste Auflage nicht auf der Höhe der früheren. Graetzens Einfall war nur eine rasch vorübereilende Episode. Das Jahr 1871 brachte ein Ereignis aus 34
den Studiersälen van der Lindes auf Schloß Winkelsteeg bei Nymwegen. Er hatte sich durch seine Erstlingsschrift alle Spinozaverehrer zu Gegnern gemacht; jetzt machte er sich ihnen unentbehrlich, indem er eine Bibliographie herausgab, welche mit seltener Genauigkeit die Ausgaben der Werke des Philosophen und die Schriften über ihn verzeichnete und die trockene Titelangabe ab und zu durch ein interessantes Zitat würzte.

Ganz vollständig ist van der Lindes Verzeichnis freilich auch nicht. Von mehreren Gelehrten wurden Ergänzungen und Nachträge aus späterer Zeit versucht, deren Wert durch Mangel an systematischer Ordnung sehr beeinträchtigt wird.

Immerhin wird man Pollocks Zusätze in der ersten Auflage seines Spinozawerkes mit Dank hinnehmen, Bäcks und Grunwalds Studien über Despinozas Einfluß in Deutschland sind eine reiche Fundgrube, Ueberweg-Heinzes Literaturnachweise kann niemand entbehren. Den Mann aber, welcher elf Jahre nach van der Linde die bibliographische Arbeit mit am meisten gefördert hat, Alexander Raciborski, hat man in den Kreisen der Forscher — Grunwald muß ausgenommen werden — ganz übersehen. Allerdings lassen Raciborskis und auch Grunwalds Listen viel zu wünschen übrig.

Die bibliographischen Angaben van der Lindes riefen manches längst verschollene Werk aus seinem Verstecke hervor. Man besann sich nach und nach wieder auf die ältesten Ausgaben des Lebens Despinozas. Aber erst das Jahr 1880 brachte die erste neue Entdeckung.

Wie schon erwähnt, war der holländische Text der Lebensbeschreibung Köhlers so gut wie vergessen; alle begnügten sich mit einer recht mittelmäßigen französischen Übersetzung. Selbst deutsche Gelehrte unterließen es, Boehmers holländisches Exemplar in Halle einzusehen. Da gab M. F. A. G. Campbell das holländische Werk neu heraus. Leider wurde auch diese Arbeit wenig bekannt. Man griff noch jahrelang nach dem französischen Text. Diesen allein kennt Kuno Fischer selbst noch in der Jubiläumsausgabe seines Spinoza-Werkes. Zunächst fand Campbells Veröffentlichung nur in holländischen Kreisen Eingang. Nicht viel mehr Glück machten im Ausland kenntnisreiche Bemerkungen, welche in den Werken de Castros (De Synagoge der Port. Isr. gemeente te Amst. [1875] und J. da Costas (Israel en de volken), sowie in verschiedenen Zeitschriften erschienen. Erst Meinsmas Werk, das uns gleich beschäftigen soll, Pollocks und Freudenthals energische Hinweise auf die holländische Literatur verschafften ihnen Eingang in England und Deutschland.

Jetzt haben auch die sorgfältigen und vielseitigen Untersuchungen Herrn Willem Meijers im Haag die beste Aussicht, bekannt und geschätzt zu werden. Das Leben des ältesten Biographen Despinozas, genaue Einzelheiten über die Wohnung im Haag und Rijnsburg, Personalien mancher Freunde und Bekannten kann der Biograph nur aus Meijers Studien kennen lernen. Dieser Gelehrte ergänzte auch 1903 die von van Vloten und Land besorgte kritische Ausgabe der Werke Despinozas [1882 und 1883; 2. Aufl. 1895] durch eine glänzende Faksimile-Edition der Briefe, welcher er mehrere Übersetzungen, eine Transkription und wichtige Anmerkungen beifügte.

Auch sonst muß man zur holländischen Forschung seine Zuflucht nehmen, wenn man Farben und Gestalten des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden treu erfassen will.

Die wilden Zuckungen religiöser Überspanntheit, das unsichere Tasten nach religiöser Aufklärung, die Zersetzung des eben erst „reformierten“ Glaubens schildert Hylkema in einem kenntnisreichen zweibändigen Werk, das viel Licht bringt, wenn man sich nur durch die Beleuchtungskünste des Verfassers nicht blenden läßt.

Mitten in den unsterblichen Glanz der Künste, Wissenschaften und eine mächtig aufstrebende, eigenartige Kultur versetzt uns Busken Huets großes Werk „Das Land Rembrandts“, ein Buch, welches gleichsam selbst der Periode, die es schildert, den Glanz entlehnt, von ihr aber auch die religiöse Unsicherheit, Verschwommenheit, Kälte und Skepsis geerbt zu haben scheint. Es schöpft nicht aus erster Hand, ist mehr ästhetisch als historisch, aus dem Geist eines Erasmus und Voltaire geboren. Die Kehrseite schildert uns mit realistischer Derbheit Betz in einer Schrift über das Haager Leben im 17. Jahrhundert.

Sichere politische und soziale Erkenntnisse wird man sich aus Bloks monumentaler Geschichte der Niederlande holen. Die Zeitschriften bieten selbstverständlich wertvollen Stoff.

Gleich hier soll darauf hingewiesen werden, daß ein für die Despinozaforschung höchst wichtiger Artikel über van den Ende, den Lateinlehrer des Philosophen, auch in Holland ganz übersehen wurde. Ein Jesuit, der zum Freigeist geworden war und einen nicht unbedeutenden Einfluß auf den dem Judentum entfremdeten jungen Philosophen geübt haben soll, war doch ein interessantes Objekt. Man wußte aber soviel wie nichts über van den Endes Lehr- und Wanderjahre. Da lichtete P. Vogels in den „Studiën“ das Dunkel; er legte die zuverlässigsten Nachrichten vor über des Exjesuiten Jugend, — und seine Arbeit blieb ganz unbeachtet. Selbst die ersten Kenner in Holland gingen an dem Aufsatz vorüber; noch in der neuesten Despinoza-Biographie Freudenthals liest man die alten sagenhaften Nachrichten über van den Endes früheren Lebensabschnitt. Er soll als Vater von sechs Kindern in den Jesuitenorden eingetreten sein, diesen aber bald wieder verlassen haben.

Wir werden über P. Vogels' Arbeit an Ort und Stelle berichten.

Schon neun Jahre vor diesem holländischen Aufsatz war in Deutschland ein kenntnisreiches Buch über Despinoza erschienen, welchem auch erst in neuester Zeit die Aufmerksamkeit zuteil wurde, die es in hohem Maße verdient. Es ist A. Baltzers Werk 36
„Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert“.

Allerdings kennt Baltzer den Lucas nur aus Heydenreich und Paulus, den Colerus nur in der französischen Übersetzung nach der Ausgabe des Paulus; aber er stellt glückliche Vermutungen an über das Alter der Lucasschen Biographie, errät richtig in dem Adressaten der Briefe, welche man gewöhnlich für Huygens bestimmt sein ließ, den Amsterdamer Bürgermeister Hudde und baut auf den Briefen eine vielfach recht gelungene Chronologie auf. Jeder Forscher muß sich mit dem Buche auseinandersetzen.

Baltzers kritischer Grundsatz, man müsse zuerst Briefe und Dokumente berücksichtigen und erst an zweiter Stelle die Biographen, ist zweifellos richtig; aber zu scharf ist seine Kritik Köhlers und zu kühn bisweilen sein Konjekturendrang. Sehr auffallend ist das Mißverständnis über des Philosophen Muttersprache: „Die Sprache, in der Spinoza auferzogen war", schreibt Baltzer, „ist die portugiesische, da ja seine Apologie der erhaltenen portugiesischen (!) Bannformel portugiesisch antwortete." Bei van Vloten war doch das spanische Original der Exkommunikation zu lesen.

Gleich wertvoll für den Biographen ist ein Werk L. Steins „Leibniz und Spinoza" [1890]. Zunächst kommen hier neunzehn unveröffentlichte Stücke aus Leibnizens Nachlaß und Steins Vorrede dazu in Betracht. Wir erfahren daraus lehrreiche Einzelheiten über die literarische Hinterlassenschaft Despinozas und über das Verhältnis beider Philosophen zueinander, den eigentlichen Gegenstand des Werkes Steins.

Auch das von Stein geleitete Archiv für Geschichte der Philosophie brachte seit seinem Entstehen immer wieder Aufsätze mit manchem Aufschluß über Despinozas Entwicklungsgang. Aus Spanien werden wir im Laufe der Darstellung eine bemerkenswerte Arbeit des gelehrten Alonso zu verzeichnen haben.

7. Die „Inferiorität" der Biographen.

Die meisten Arbeiten, welche wir zuletzt besprachen, versetzten uns inmitten einer ausgebildeten wissenschaftlichen Reife. Da stellt man nur ungern die Frage nach den eigentlichen Lebensbeschreibungen, welche in dieser Zeit herauskamen. Es brauchte lang, bis sich jene Vorarbeiten auf dem Tisch der Biographen einfanden. Geschichten der Philosophie aus den siebziger und achtziger Jahren, frische Werke und Neuauflagen, scheinen manchmal ihr Bild Despinozas verstaubten Enzyklopädien, nicht den rege voran treibenden Forschungen entnommen zu haben. Um sehr achtbare Gelehrte nicht bloßzustellen, verschweigen wir lieber die Namen. Verraten darf man aber dennoch, daß manche dieser Skizzen nicht höher stehen als die alten in der Biographie universelle oder der Biographie générale.

An Monographien darf man schon einen strengeren Maßstab
37 anlegen. So ist es gewiß unglaublich, daß z. B. Moritz Brasch, der doch nicht ohne Verständnis über Despinozas Philosophie

schreibt, aus einer Tochter van den Endens Klara Maria, welche weit jünger als Baruch war, eine um 10 Jahre ältere Olympia — eine Auerbachsche Romanreminiszenz — machen kann. Eine Liste weiterer Mißverständnisse könnte gegen meinen Willen erheiternd wirken; und so nahm ich von ihr Abstand. Da wies denn doch die im gleichen Jahr 1870 von Willis auf englisch verfaßte Biographie eine ganz andere Beherrschung des Stoffes auf. Willis nutzte allerdings die vorhandene Literatur in einer Weise aus, welche ihm von Auerbach den bittern Spott einbrachte, er habe wohl selbst sein Vorangehen mit dem freigewählten Motto charakterisiert: „soleo et in aliena castra transire“: ich niste gern in fremden Nestern! Willis stellte auch selbständige Forschungen an. Er arbeitete große Briefmassen durch, fand aber wenig Neues. Seine Übersetzungen sind freilich ganz unbrauchbar.

Im ganzen blieb das Jahr 1870 entschieden ein Unglücksjahr. Es brachte noch eine recht zwecklose Arbeit.

Johannes Huber hat in seinen „kleinen Schriften“ ein Lebensbild des Philosophen entworfen und im Anschluß daran eine Skizze des Systems gezeichnet. Quellen werden nicht angegeben, man merkt aber, daß Huber die bekannteren Biographien eingesehen hat. Aus flüchtigen Notizen, wohl auch aus abgeblaßten Erinnerungen fügt er seinen populären Lebensabriß zusammen. Die Forschung hat hier nichts zu suchen, nicht Eingeweihte werden eigenartige Mißverständnisse mitnehmen. Sie lesen da von Oldenburg als von einem Mitschüler Despinozas bei Vandenende (sic), von zwei Schwestern, mit denen der Philosoph „wegen des elterlichen Erbes in einen Rechtsstreit geraten war“, von einer Umzingelung seines Hauses durch den Pöbel bei seiner Rückkehr aus Utrecht, u. ä. m. Immerhin sind diese Ungenauigkeiten nicht Regel, sondern Ausnahme. Aber die Biographie wäre besser ungeschrieben geblieben, um so mehr, als auch die Beurteilung des Systems nichts Beachtenswertes bietet.

Als Einleitung zu seiner Ausgabe der ‚Ethik‘ veröffentlichte 38
Hugo Ginsberg eine biographische Skizze. Die Werke, welche er am Schlusse der Einleitung anführt, scheint er wenig benutzt zu haben; wichtige Arbeiten sind ihm entgangen; auch tritt das Verhältnis, welches er zu den Quellen einnimmt, nicht klar zutage. Dagegen kennt er — eine Seltenheit in jenen Jahren — einige der Angaben, welche der Reisende Stolle aus Mitteilungen von Zeitgenossen in Amsterdam schöpfte. Eine später von Ginsberg herausgegebene Biographie verdient noch schärferen Tadel. Hier wird Colerus regelmäßig Calerus genannt, und Lucas heißt Lacas.

8. Die Enttäuschungen des 200jährigen Todestags.

Angesichts so wenig ernster Forschungen schaut man mit einer gewissen Spannung dem Jahre 1877 entgegen. Das zweihundertjährige Todesgedächtnis des Philosophen darf uns, so erwartet man, nicht enttäuschen. Und wirklich begegnen wir schon im Vigiljahre zwei Lebensskizzen, welche einen besseren Eindruck
39 machen. Die eine, ein Programm Hermann Weises, drang doch wenigstens zur Originalbiographie Kortholts [1700] und zur französischen Ausgabe Köhlers vom Jahre 1706 vor, holte auch wieder den vergessenen Heydenreich und andere alte Nachrichten hervor, erkannte den Wert Murrs, Bruders und Auerbachs. Selbst van Vloten wird angeführt, aber, wie es scheint, nicht aus erster Hand. Man wundert sich fast, Despinozas Briefe verwertet zu sehen.

Eine kritisch abgeklärte Arbeit ist nun allerdings die Skizze nicht; die Quellen sind eher zusammengestellt als gesichtet.

Ähnliche Bedenken muß man gegen die zweite Schrift erheben, obwohl sie höher steht als das Programm Weises. Sie ist von H. J. Betz in holländischer Sprache verfaßt. Es war gewiß auch an der Zeit, von Holland her wieder einmal etwas Lehrreiches über den Philosophen zu vernehmen. Denn Coronels Schrift aus dem Jahr 1873 waren Worte gewesen, nur Worte, die zu einer ungeschickten Apotheose zusammenklangen. Eine volle Unkenntnis aller literarischen Einzelheiten, welche mit dem Leben Despinozas in Verbindung stehen, kann man, wie es scheint, nicht dem Verfasser, sondern nur dem unglaublich naiven Übersetzer zur Last legen. Auch eine andere Notiz über Despinozas Leben im „Biographisch Woordenboek der Nederlanden“ [1874] ist keineswegs bedeutend.

Im Vergleich zu solchen Arbeiten zeichnen sich Betz' Levensschets vorteilhaft durch gute Literaturkenntnis aus; zumal sind die holländischen Zeitschriften fleißig ausgebeutet; Kuno Fischer, Auerbach, Willis werden herangezogen; Lucas findet man doch wenigstens nach Prat zitiert. Überhaupt ist Betz im Biographischen ganz zu Haus, während man ihn nur wenige sichere Schritte machen sieht, sobald er sich auf das Glatteis religionsphilosophischer Spekulation hinauswagt.

40 Das Jubiläumsjahr 1877 selbst verlief nicht ergebnislos, brachte aber doch kein biographisches Werk ersten Ranges. Von den fünf bedeutendsten Arbeiten, welche jetzt erschienen,

der von Camerer, der von Straszewski, der von Renan, der von Windelband und der von Land läßt sich nur die letzte ausführlicher auf das Leben des Philosophen ein, bietet aber doch auch nicht mehr als eine Skizze. Indessen trat Land trefflich ausgerüstet an seine Aufgabe. Als der beste Kenner des spinozistischen Textes, in der Literatur ungewöhnlich gut bewandert, belesen auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie, ein Kenner des Hebräischen und Arabischen, konnte er auf wenig Seiten, zwar nicht überraschend neue, aber doch geschickt ausgewählte Lebenserinnerungen darbieten. Die bibliographischen Notizen und die Bemerkungen über die Quellen des spinozistischen Systems sind auch jetzt noch lesenswert.

In der Schönheit der Sprache und der stilistischen Vollendung berühren sich die Reden Renans und Windelbands. Renan sprach in Haag zur Spinoza-Gemeinde, Windelband auf der Züricher Hochschule. Bei Renan ist das Psychologische des Menschen allseitiger und anschaulicher gezeichnet, bei Windelband fühlt man sich den Quellen näher; die psychologische Entwicklung hebt sich bei Renan plastischer ab, während Windelband die literarische greifbarer herausmeißelt. Beide Festredner bewundern den „gotttrunkenen Heiligen", und betonen an erster Stelle seinen religiösen Grundzug, aber Renan erwähnt davon nur das Ursprüngliche, gleichsam Angeborene; Windelband bringt uns die Tiefe und das Elementare dieses Grundzugs zum Bewußtsein. Er zeigt, wie sich das mystische Urelement einer nüchternen, ganz mathematischen Weltanschauung zum Trotz wach und lebendig erhielt. Von dieser geometrischen Lehre schildert Renan nur die ersten Laute und den letzten Ausklang; Windelband entwickelt das innerste geometrische Motiv; er deckt die Schwächen auf durch kritische Zerlegung, während Renans Kritik fast nur die Gefühle des „modernen" Menschen aufruft. Dagegen schildert natürlich der Religionsphilosoph Renan die Tragweite der theologisch-politischen Abhandlung ebenso anschaulich als tendenziös. Renans Festgruß ist ein Gelegenheitsgedicht und nur als solches zu verstehen und zu würdigen. Windelbands Festrede weist nicht bloß die Schwächen einer Lobrede auf, sie bringt Wissenschaft und fördert unsere Erkenntnis.

Die aufgezählten Arbeiten waren nicht die einzigen Jubiläumsgaben. Es erschienen noch andere deutsche und ausländische Beiträge. Keiner ist vom biographischen Standpunkte bedeutsam. Harald Höffding schenkte seinen dänischen Landsleuten eine popu-

läre Darstellung des Lebens und der Lehre Despinozas. Ein Aufsatz von Max Heinze in der Zeitschrift „Im neuen Reich“ — Zum Gedächtnis Spinozas — muß, wenn auch nicht um seines Inhalts willen, so doch wegen des Namens des Verfassers erwähnt werden. Man bedauert beim Lesen des Artikels eine so herbe Enttäuschung erfahren zu müssen. Der große Gelehrte hat, wie ich gern vermute, selbst keinen Wert auf diese populären Auslassungen gelegt.

Merkwürdig ist, daß noch im Jahre 1877 die Despinoza-Sage einzelne Triebe zeitigte und sogar in geschichtlichem Gewande auftrat. Diesen Eindruck gewinnt man beim Durchblättern von Rothschilds „Spinoza“. Wir meinen nicht einmal die „Sagen“, welche hier über Christentum und Judentum zu lesen sind, sie werden ja durch den offenbaren Mangel an Empfindung für Tendenz entschuldigt, wir meinen die sonderbare Betonung der Übereinstimmung des Spinozismus mit jüdischer Theologie; wir meinen besonders die romantische Schilderung des Liebesverhältnisses Despinozas zur Schülerin seines Lateinlehrers van den Ende. Rothschild ist ja gewiß in seinem Rechte, wenn er die romantische Geschichte für glaubwürdig hält. Das entschuldigt aber nicht die ausführliche Schilderung dieses Verhältnisses. Hier wuchert reine Dichtung. Klara und Baruch mochten sich ja verstehen. Wenn es aber bei Rothschild weiter heißt: Spinoza „nährte diese Gefühle bei sich und fand sich beglückt durch sie“, so fragt man: Wer kann das wissen? Wer kann wissen, ob er sich durch Klaras „Liebe zu ihm hoch erhoben fühlte“? Der Roman ersteigt seinen Höhepunkt in folgendem Bericht:

„Spinoza mußte endlich sehen, daß sein Freund und Nebenbuhler, Kerkering mit Namen, Hamburgischer Gesandter in Holland (!), um die Hand seiner Geliebten warb und sie erlangte. Das freundschaftliche Verhältnis litt zwar dadurch nicht not, aber es war eine Wohltat für Spinoza, daß er den Ort so aufregender Erinnerungen verlassen konnte, wenn auch andere Umstände ihn zwangen, daß er ihn verlassen mußte.“

Das ist ja recht hübsch, nur vermählte sich Klara van den Ende mit Kerckring ganze elf Jahre nachdem der ‚Nebenbuhler‘ Amsterdam verlassen hatte. Konnte Rothschild dieses Datum auch nicht wissen, so hätte ihn ein wenig Vorsicht aus dem Sagennetze und dem Bann des Auerbachschen Romans gerettet. Dieser Atavismus der Sagenbildung ist um so auffallender, als Rothschild sonst über die Lebensverhältnisse des Philosophen nicht übel unterrichtet ist. Aber das Jubiläumsjahr sollte nun einmal, wie es scheint, alte Irrtümer kräftig auferwecken.

9. Die neueste Ära.

Der Kenner ersten Ranges, welcher damals an einem großen Werk arbeitete, brachte es erst 1880 zum Abschluß. Es war dasselbe Jahr, in welchem die Haager zum erstenmal auf einem ihrer Plätze das Denkmal Despinozas erblickten; da erstand auch in England dem Philosophen ein literarisches Denkmal aus der Feder des Sir Fred. Pollock. Die Darlegung und Kritik des Systems, 41
die eingehenden Untersuchungen über Quellen und Entwicklungsgang, die literarischen Anhänge sind an dem Werke bedeutender als die Lebensskizze. Aber auch diese ist genau und quellenmäßig, für den Philosophen schmeichelhaft, von einer englisch-nüchternen Bewunderung getragen. Für die zweite Auflage vom Jahre 1899 sind die späteren Forschungen gewissenhaft verwertet.

Vielleicht hätte eine zweite englische Biographie, welche zwei Jahre später von James Martineau verfaßt wurde, etwas mehr von Pollock lernen können. Soviel ich sehe, kennt Martineau seinen Köhler und Lucas nur aus Paulus. Doch wird wenigstens van Vloten ausgenutzt.

Jedenfalls wird man nach diesen englischen Werken, soviel Rätsel sie auch in Despinozas Leben ungelöst lassen, etwas schwierig und verwöhnt. Da erscheint die Linienführung und Farbengebung in Bolins Spinozabild ziemlich veraltet. Man wundert sich, Coler und Lucas nur in Saissets Ausgabe angeführt zu finden. Die populäre Schrift bedeutet in keinem Punkt einen wirklichen Fortschritt. — In Frankreich, wo nach Saisset und Prat und neben Renans Apotheose nur noch die biographischen Bemerkungen Nourrissons und die gute, aber ganz auf Saissets Arbeiten sich stützende Skizze Bouilliers in Anschlag kommen, entwirft 1894 Brunschvicg ein Idealbild von Despinoza, welchem man es zu stark ansieht, daß es um jeden Preis als Spiegel der Lehre erscheinen soll; man vermißt den lebendigen Zusammenhang mit den Quellen, man vermißt vor allem den unerbittlichen kritischen Historiker. Harald Höffdings Geschichte der Philosophie, 1895 in deutschem Gewande erschienen, enthält eine Lebensskizze des Philosophen, welche geistvoll genug ist, um die große Mangelhaftigkeit der Quellenunterlage für einen Augenblick vergessen zu lassen. Der deutsche Leser stößt auch auf manche Einzelheit, welche sich in deutschen Werken bis dahin selten fand. So wird z. B. auf die Bekanntschaft Despinozas mit Niels Stensen hingewiesen.

Nur ist nicht richtig, daß A. D. Jörgensen zuerst dieses Verhältnis in seiner Stensenbiographie berührt habe. Der Hinweis findet sich bereits zweimal in Plenkers' vortrefflicher Lebensbeschreibung des unsterblichen Dänen.

Wir werden also immer wieder bei allen Arbeiten auf tiefgreifende Schwächen aufmerksam. Es ist begreiflich, daß 1896
42 im Archiv für Geschichte der Philosophie ein Aufsatz erscheinen konnte über die Unzulänglichkeit der bisherigen Biographien Despinozas. Der Verfasser des Artikels, K. O. Meinsma, ein gelehrter holländischer Gymnasiallehrer, trat jetzt selbst mit einem großen Werk, Spinoza en zijn Kring, hervor. Alles bis dahin bekannte Material ist in diesem Buch gesammelt. Meinsma selbst durchforschte als gründlicher Kenner der literarischen Unterströmungen des 17. Jahrhunderts in Holland mit staunenswertem Fleiß die Archive und die Literatur und hat denn auch wirklich manches gefunden, was über den Bekanntenkreis Despinozas neues Licht verbreitete. Die direkte Ausbeute für des Philosophen eigenes Leben war allerdings gering; in dieser Hinsicht allein ist es nicht ganz unbegründet, wenn T. de Wyzewa in der Revue des deux mondes etwas boshaft bemerkt: „Il me semble bien qu'en fin de compte il n'a rien trouvé." Jedenfalls hat Meinsma manche Irrtümer, welche in den Biographien bisher stets wiederkehrten, endgültig beseitigt. Leider leidet Meinsmas Werk an demselben Gebrechen wie die Schriften van Vlotens: er ist nicht bloß konjekturenfreudig, was ja nicht zu tadeln wäre, sondern allzu kühn bei Aufstellung seiner Vermutungen. Sodann bekundet er auch unerbittliche Intoleranz gegen alles, was ihn in der Bewunderung seines Helden zu stören scheint. Despinozas Geist und Philosophie wird mehr bewundert als kritisch geprüft, Andersdenkende werden nicht verstanden, sondern verspottet und verurteilt.

Die historisch-kritischen Grundlagen waren auch durch Meinsmas Gelehrsamkeit nicht endgültig festgelegt worden. Er hatte allerdings das Alter der Biographie des Lucas ähnlich wie schon vor ihm Baltzer genauer umgrenzt und diese älteste Arbeit über die des Colerus gesetzt. Aber die Schwächen des Lucas waren nicht scharf genug hervorgehoben, und der Text selbst wurde nur nach zwei minderwertigen Haager Handschriften mitgeteilt.

So ward denn eine gewisse Reaktion gegen Meinsmas Werk zur wissenschaftlichen Forderung. Die Vermutungen mußten deut-

licher als solche bezeichnet werden, das Leben des Philosophen hatte mehr hervorzutreten, die Quellen waren besser zu werten, der philosophischen Entwicklung mußte ein breiterer Raum gegönnt werden, an Stelle der Bewunderung sollte kühle Beurteilung treten. Wertvolle Vorarbeiten von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit lieferte Grunwald in seinem oben erwähnten Buch „Spinoza in Deutschland".

Aber die eigentliche kritische Aufgabe wurde erst erleichtert und teilweise überhaupt ermöglicht durch das von Prof. Freudenthal in Breslau 1899 herausgegebene Werk: „Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten." Die Quellen und sonstige Nachrichten über Despinoza, zum Teil erst von Freudenthal aus Archiven und alten Drucken hervorgeholt, erscheinen hier in einem guten Text.

Zweck dieser Veröffentlichung war aber nicht, eine Darstellung im Zusammenhang zu geben; somit bestand nach wie vor die Aufgabe, die von Freudenthal abgedruckten Quellen und gesammelten zahlreichen Bemerkungen kritisch zu werten und zu einem Gesamtbild zu vereinigen. In seinem Lebensabriß Despinozas, welcher der Systemdarstellung vorangeht, berührte E. Chartier (Spinoza [1900]) nicht einmal diese Aufgabe. Freudenthal machte sich selbst an die Arbeit. Während er an ihr schrieb, kam ein groß angelegtes französisches Werk über Despinoza heraus. Dieser Biographie von Paul Louis Couchoud [1902] liegen ausgedehnte 43
und tiefgehende, aber doch recht einseitige und unvollständige Studien zugrunde. Wie konnte man auch nach Meinsma über Despinoza schreiben, ohne dessen „Spinoza en zijn Kring" zu berücksichtigen? Da mußten ja, zumal über des Philosophen Freundeskreis, so wunderliche Geschichten auftauchen, wie wir sie bei Couchoud lesen. Und dennoch darf kein Biograph Despinozas an diesem Buch achtlos vorübergehen. Man findet hier so lohnende Ausblicke auf den Geist und die Ideen der Zeit, so feine Bemerkungen über Despinozas Entwickelung, so treffende Worte über seine Denkweise und geistige Organisation, daß man, wenn auch mißmutig, die literarischen Lücken verzeiht und selbst manche sonderbare Urteile über Despinozas Philosophie geduldig hinnimmt. Das schriftstellerische Bild Despinozas bei Couchoud prägt den Exegeten gar zu scharf heraus und benimmt dem Philosophen fast jeden Zug der Originalität. Das ist offenbar nach beiden Seiten übertrieben. Um so künstlerisch vollendeter ersteht das

Charakterbild unter Couchouds Feder. Man vergißt sogar hie und da unter dem Eindrucke der großen Kunst, welche einem hier entgegentritt, nach der Ähnlichkeit zu fragen; besinnt man sich dann wieder, so wird man manchen wohlbekannten Gesichtszug Despinozas nur mit Mühe unter einem oft wundervoll feinen Pinselstrich erraten; immer aber wird man erkennen, was Couchoud zum Ausdruck bringen wollte und die teils allzu harten, teils zu weichen Linien leicht verbessern können.

Von Couchoud nur zu sehr abhängig ist die biographische Skizze, welche Nicolas Kostyleff 1903 in französischer Sprache veröffentlichte. Sie gibt ihre Quellen nicht an. Ihr Grundzug ist der vollkommene Mangel an Originalität, selbst in den Irrtümern. So erscheint der 20. Februar statt des 21. als Todestag, und im Anschluß an Couchoud werden des Philosophen Freunde, Ludwig Meyer und Simon de Vries, zu Juden gemacht.

Eine Anleihe bei Couchouds Wissen brauchte Freudenthal gewiß nicht zu machen, als er daran ging, auf Grund langjähriger Forschungen und Vorarbeiten das Leben Despinozas abzuschließen. Immerhin ist es zu bedauern, daß ihn der geistreiche Franzose nicht interessierte. Vielleicht hätte ihm doch der eine oder andere meisterhafte Zug in Despinozas Physiognomie, wie wir sie bei Couchoud finden, einen neuen Gedanken, eine vielseitigere Auffassung geboten.

Freudenthal schreibt voll Bewunderung für den Charakter Despinozas, ist aber doch kein blinder Bewunderer; er sieht auch die Schatten und verschweigt sie nicht. Wenn er auch nach unserer Anschauung Genie und sittliche Größe Despinozas hie und da zu hoch wertet, so verfällt er doch nirgends in den Ton eines aufdringlichen Lobredners. Nur da er sich auf einseitige Darstellungen stützt, wie z. B. auf Graetz' Geschichte der Juden, oder da ihm eine nicht recht überwundene Abneigung manchen Gegner des Philosophen in ein allzu ungünstiges Licht rückt, wird man sich der eigenen Aufgabe bewußt, auch jene Mächte, welche Despinozas Familie in die Verbannung trieben, und jene Männer, die aus vollster Überzeugung die Lehre des Philosophen hart und schonungslos angriffen, nicht zu richten oder gar zu verurteilen, sondern zu verstehen.

Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß Freudenthal die gesamte Literatur mit ebenso großer Belesenheit als Geschick verwertet; die eine oder andere etwas empfindlichere Lücke werden

wir an Ort und Stelle andeuten. Mitten aus seinen Vorarbeiten für den zweiten Band, welcher das System darstellen sollte, riß der Tod den verdienten Forscher hinweg.

Unter den populären Lebensskizzen Despinozas verdient die W. Meijers im Haag eine besondere Erwähnung; sie ist, wie es sich bei dem Autor von selbst versteht, von der wärmsten Begeisterung für den Philosophen und sein Werk getragen. Interessant sind die beigegebenen Abbildungen.

Es wäre Unrecht, die neueren Geschichten der Philosophie 44
mit keinem Wort zu erwähnen. Vielfach haben sie sich den Ergebnissen der biographischen Forschung nicht verschlossen. So sind die letzten Auflagen von Überweg-Heinze nach wie vor unschätzbar und unentbehrlich auch für den Spinozaforscher. Aber man begegnet auch unliebsamen Ausnahmen. Ich greife die von Karl Vorländer verfaßte Geschichte der Philosophie heraus. Unter der Literatur über das Leben wird im Jahre 1903 weder Meinsma, noch Freudenthal (1899), noch Couchoud genannt. So ist denn natürlich die biographische Skizze sehr unbefriedigend. Was die sonderbare Bemerkung betrifft: „Wichtiger als die Einzelliteratur [über die Lehre] sind im ganzen die Darstellungen in den ausführlichen Geschichten der Philosophie“ (S. 93), so kann ich aus genauer Kenntnis der gesamten Literatur nur sagen, daß gerade das Gegenteil der Fall ist.

Unter den jüngst erschienenen Lebensskizzen des Philosophen verdient besondere Erwähnung ein Aufsatz im XI. Band der Jewish Encyclopedia. Er bringt als Titelbild eine prächtige farbige Nachbildung eines Porträts Despinozas von Wallerant Vaillant (?) (1672), welches sich im Besitz des Herrn Mayer Sulzberger in Philadelphia befindet. Ehedem war es Eigentum des berühmten Kardinals Rohan. Der Aufsatz über Despinoza im gleichen Band stammt aus der Feder des Herrn J(oseph Jacobs), früheren Präsidenten der jüdischen historischen Gesellschaft in England. Man kann nicht sagen, daß der Artikel den hohen Erwartungen entspricht, welche man an jede Seite der Enzyklopädie zu stellen berechtigt ist. Nach Freudenthals Werken darf man doch nicht mehr von nur zwei Frauen Michael Despinozas sprechen und den Philosophen selbst erst 1661 nach Rijnsburg übersiedeln lassen. Indes vermag man auch aus dieser Skizze hie und da eine Anregung zu schöpfen.

II. Denkmäler, Urkunden und die ältesten gedruckten Nachrichten.

1. Die Sprache der Grabsteine und der Archive.

Die „portugiesische“ Judengemeinde an der Amstel begrub
45 ihre Toten in einem kleinen Orte, Ouderkerk, unweit der Stadt. Dort ruhen unter dem Schatten alter Bäume auch mehrere Mitglieder aus Despinozas Familie. Nach mehr als zwei Jahrhunderten entzifferte H. de Castro den Namen de Espinosa auf verschiedenen Grabsteinen und teilte uns außerdem in seinem Werk „Keur van Grafsteenen“ aus dem Buch ‚des Friedhofes‘ zu Ouderkerk Notizen mit, welche Nachrichten über die Familie Despinozas seit 1621 bringen.

Schon vorher hatte van Vloten aus dem Archiv der portugiesischen Gemeinde zu Amsterdam das Original des gegen den Philosophen geschleuderten Bannfluches veröffentlicht. Auch Isaak da Costa war es vergönnt, in den jüdischen Archiven Amsterdams interessante Originale einzusehen, welche man jetzt schwer zu Gesicht bekommt. Meinsma und Freudenthal fanden in diesen Archiven und im Amsterdamer Stadtarchiv wichtige Urkunden; sie erteilen Aufschluß über die in der Familie Despinoza eingegangenen Ehen und die Stellung einiger Mitglieder in der Gemeindevertretung. Andere in neuerer Zeit veröffentlichte Aktenstücke erzählen uns von den jüdischen Lehrern, welche Despinoza unterrichteten, von den Beschwerden holländischer staatlicher Gemeinde- und Kirchenbehörden, über den verderblichen Einfluß seiner Werke. Unerwartete Nachrichten über den Nachlaß Despinozas und seine Bücherei brachte das Notariatsarchiv im Haag.

Es war Freudenthals Verdienst, diese teils ungedruckten, teils in verschiedenen Publikationen zerstreuten Nachrichten, soweit sie bis zum Jahre 1899 bekannt waren, in dem oben erwähnten ersten Werk gesammelt und damit allgemein zugänglich gemacht zu haben. Seitdem haben die Archive noch einigen neuen Stoff geliefert. Die einschlägigen Forschungen W. Meijers und U. Japikses werden an Ort und Stelle Berücksichtigung finden.

Man wird Freudenthals Arbeit zu würdigen wissen, wenn man sich z. B. erinnert, daß Kuno Fischer noch in seiner 1898 erschienenen Biographie Despinozas nichts von einer Bibliothek
46 des Philosophen wußte, obwohl das Bücherverzeichnis schon 1889 von Servaas van Rooijen veröffentlicht, in Zeitschriften und in Meinsmas Werk besprochen worden war.

2. Zeitgenössische Tagesschriften.

Neben diesen Einzelheiten, welche in Urkunden niedergelegt und in Stein gehauen waren, wurden bereits zu Despinozas Lebzeiten Mitteilungen über sein Leben in Druckschriften verbreitet. Zwei politische Pamphlete aus dem Jahre 1672 und leicht 47
hingeworfene Bemerkungen bei einigen Freunden oder Gegnern Despinozas vor 1677 liefern keine sonderliche Ausbeute. Von größerem Interesse sind nur wenige Stellen aus der Korrespondenz und den nachgelassenen Papieren des Grafen von Tschirnhausen, Leibniz' und Huygens'.

Wichtig sind auch die von Despinozas Freund, dem Arzt Ludwig Meyer, verfaßten einleitenden Worte zu dem einzigen Werk, das der Philosoph unter seinem Namen herausgegeben hatte, den Grundsätzen der Philosophie Descartes'. Diese von Despinoza selbst eingegebene Einleitung enthält bemerkenswerte Sätze über seine Stellung zur cartesianischen Lehre.

Zwei andere gedruckte Berichte fördern die größte kritische 48
Vorsicht heraus.

Als im Jahre 1673 die Stadt Utrecht vom Waffenlärm ertönte und des großen Condé Hauptquartier in ihren Mauern barg, benutzte ein Offizier des französischen Heeres seine Muße, um ein zorniges Buch über die „Religion der Holländer" zu schreiben. Der Verfasser ist Johann Baptist Stouppe [Stoupe, Stuppa], aus Chiavenna gebürtig, der unbedeutende Bruder des berühmten Peter Stouppe; Johann Baptist, ehemaliger Prediger der französischen reformierten Gemeinde in London und „Sklave Cromwells", wurde später Oberstleutnant eines Schweizerregimentes in französischem Sold. Seinen Waffendienst gegen ein reformiertes Land mußte er vor den Religionsgenossen in der eigenen Heimat verteidigen. Er stempelte deshalb die Holländer zu Virtuosen einer religiösen Taschenspielerei, deren Christentum unter dem Zeichen der Handelspolitik stehe, die zu Hause allen nicht reformierten Ketzern eine freundliche Zuflucht gewähren und für jede Art gottloser Schriften Verleger stellen, die in Asien ihr Christentum verleugnen, um den Handel anderer Nationen zu vernichten und ihre Waren vorteilhaft anzubringen.

Stouppe weiß interessante Geschichten zu erzählen, die den Holländern nicht eben zur Ehre gereichen. Er schöpft nicht so sehr aus Büchern als aus den Erzählungen mehr oder weniger eingeweihter Per-

sönlichkeiten, unter denen ein Hauptberichterstatter, der in Utrecht ansässige Kaffee- und Schokoladewirt Pierville nicht der zuverlässigste war. Die Aufzeichnungen Stouppes sind um so pikanter, als ihre Übertreibungen und Verdrehungen in ihrer sonnenklaren Unvernunft wenig Mißbehagen verursachen; dabei soll nicht geleugnet werden, daß er manche bittere Wahrheit aufdeckt. Aber die Heuchelei wiegt vor. Als charakterloser Intrigant trägt er kein Bedenken, mit pharisäischer Entrüstung über die Duldung der nichtreformierten Religionen in Holland zu seufzen. Man merkt aber deutlich, daß er mit seiner erheuchelten Rolle nur ein loses Spiel treibt. Auf jeder Seite entdeckt man das Grinsen des spottenden Satirikers, der den Berner Theologieprofessor, an den die Briefe gerichtet sind (vielleicht Hommel), so geschickt zum besten hält, daß dieser es merken muß, aber dennoch nichts merken lassen darf.

Zu einem Hauptketzer stempelt dieser Stouppe Despinoza. Was er über ihn berichtet, beruht auf einigen allgemein gehaltenen Erzählungen, die stets nur Halbwahres enthalten. Als Verfasser des 1670 anonym erschienenen theologisch-politischen Traktates hat er ihn allerdings zuerst allgemein bekannt gemacht. Seine Bemerkungen über die Lehre des Philosophen sind ebenfalls reich an Mißverständnissen. So kann denn Stouppe keineswegs als selbständige Quelle gelten. Die Aufmerksamkeit des Biographen verdient bloß die eine Notiz, Despinoza sei im Haag auch von vornehmen Damen, welche geistreich erscheinen wollten, viel aufgesucht worden.

Stouppes Buch war fertig, bevor er Despinoza kennen lernte. Er hatte im Frühjahr 1673 daran geschrieben; die Briefe fallen zwischen den 4. und 19. Mai. Der Philosoph war aber erst im Sommer in Utrecht und verkehrte dort, wie man von Stouppes Gegner, Brun, erfährt, freundschaftlich mit dem Prediger-Oberst. Der Druck der Briefe Stouppes wurde nicht vor dem Herbst in Angriff genommen. Stouppe hütet sich aber wohl, seine Beziehungen zum „Atheisten“ zu verraten. Wie hätte er sich auch die guten Geschäfte verderben können, welche ihm die Entrüstungsrufe „Renegat des Judentums“, „erzböser Jude und noch ärgerer Christ“ einbrachten? Man muß ja klug sein auf dieser bösen Welt, und Stouppe verstand diesen Grundsatz ausgezeichnet. Auf zwei Schultern tragen war seine Lebensphilosophie.

Gegen Stouppes Feuilletons schrieb der eben erwähnte Johann Brun, Prediger in Nimwegen, später Theologieprofessor in Groningen und einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, eine schwerfällige, langatmige Verteidigung der Holländer. Der „Diener des

Königs der Heere", wie er sich nennt, weiß entlastende Dokumente aufzuführen, sucht den Holländern die ganze Wucht seiner eigenen Unduldsamkeit gegen alle Nichtreformierten aufzubürden, verringert die Zahl der Ketzer durch seine von Gehässigkeiten und Verdrehungen nicht zurückschreckenden statistischen Künste und rettet so für die Republik den Beinamen der „heiligen". Er ist kein Heuchler, er spricht aus Überzeugung, voll kräftigen Fanatismus, eingefleischter Intoleranz, festgewurzelten Unfehlbarkeitswahns. Für Stouppe kennt er keine Schonung und erschöpft geradezu sein Beinamenverzeichnis. Er wehrt nicht bloß dort ab, wo Stouppe verleumdet, sondern er wäscht auch dort rein, wo er andere anschwärzen muß, um zum Ziel zu kommen. Über Despinoza weiß er nicht viel; er ließ sich einige Kleinigkeiten erzählen, aber weit reichen seine Erkundigungen nicht. Daß der Philosoph sich gegen alle Religionen gleichgültig verhalte, meint auch er; daß er den theologisch-politischen Traktat verfaßt habe, wagt er nicht zu behaupten. Schnippisch bemerkt Brun, man müsse sich über Stouppes Entrüstung gegen Despinoza wundern, da es doch bekannt sei, daß er den Besuch bei Condé in Utrecht vermittelt und bei dieser Gelegenheit sehr freundschaftlich mit dem Philosophen verkehrt habe.

Wir werden im Laufe unserer Erzählung noch den einen oder andern interessanten Zug Bruns Parteischrift entnehmen.

3. Ein Nachruf der Freunde.

Ein treuer Freund des Philosophen, wahrscheinlich der Men- 49
nonit Jarig Jelles, verfaßte das holländische Vorwort zu den nachgelassenen Werken Despinozas, ließ es von einem Bekannten ins Lateinische übersetzen und stellte es an die Spitze der Ausgabe B. D. S. Opera posthuma 1677.

Dieses Vorwort enthält eine Lebensskizze und die Verteidigung einiger Hauptpunkte des Systems. Die biographischen Angaben sind ziemlich karg, aber klar und fast immer zuverlässig. Auch an jenen Stellen, welche ein mangelndes Wissen zu verraten scheinen, entdeckt man manchmal bei genauerer Prüfung die vorsichtige Ausdrucksweise eines Mannes, der nicht alles sagen wollte, wovon er Kenntnis hatte. So mag er gar wohl etwas gewußt haben um die Erstlingsschrift des Philosophen, den erst in unseren Tagen neu aufgefundenen „Kurzen Traktat über Gott, den Menschen und seine Glückseligkeit", offenbar lag ihm aber daran, neu-

gierige Blicke geschickt abzulenken. „Möglicherweise", so schreibt er, „ist noch bei irgend jemand eine Arbeit unseres Philosophen verborgen, welche im vorliegenden Werk keine Aufnahme fand. Es ist aber anzunehmen, daß man darin nichts lesen werde, was nicht schon in diesen Büchern öfters ausgeführt ist."

Dem Freund ist auch bekannt, daß Despinoza vor einigen Jahren eine Abhandlung über den Regenbogen geschrieben habe. Sie mag, fügt er hinzu, falls er sie nicht, wie es wahrscheinlich ist, verbrannt hat, noch irgendwo unbemerkt liegen.

Wir werden ruhig sagen dürfen, daß Despinoza das Original seines Schriftchens „De iride" wirklich den Flammen übergeben habe. Der Druck, welcher im Jahre 1687 hergestellt und in neuerer Zeit entdeckt wurde, kann ebensogut nach einer Abschrift besorgt worden sein.

Den Nachruf Jarig Jelles' kann man ungenau nennen, wenn man einzelne eigentümliche Verschweigungen berücksichtigt. Es verlautet darin nichts von der jüdischen Abstammung des Philosophen, folglich auch nichts von dem Bannspruch, der ihn traf. Sein Verhältnis zu dem freigeistigen van den Ende, seine freundschaftlichen Beziehungen zu Hudde, de Witt und andern Tagesgrößen finden keine Erwähnung; es wird nur auf seine Briefe verwiesen, um die Bemerkung zu erklären, daß gelehrte und hochstehende Männer auf sein Wissen und seinen Scharfsinn aufmerksam geworden waren.

Der Freund ist nicht überschwenglich in seinem Lob des Charakters Despinozas; die Darstellung ist wahr und nüchtern, er verschmäht das künstliche Feuerwerk späterer Bewunderer. Nach ihm war Despinoza ein Mann von Gelehrsamkeit und Geist, bescheiden und genügsam, voll Wissensdurst und Wahrheitsliebe, mäßig und fleißig; also keine erhabene heroische, sondern eine biedere bürgerliche Tugend. Das ist alles, nicht erstaunlich viel, aber doch hübsch und anerkennenswert; und was das beste: es ist die Wahrheit.

Der zweite Teil des Nachrufs macht beim ersten Lesen einen widerwärtigen Eindruck. Das verzweifelte Beginnen, die Lehrsätze des Philosophen mit Schrifttexten zu belegen, wirkt abstoßend, weil man wie von einer heuchlerischen Maske angegrinst wird. Ein genaueres Zusehen versöhnt einigermaßen mit dem bibelfesten Apologeten. Er deutet nicht die Lehre seines Meisters um, ihr ein rechtgläubiges Ansehen zu geben. Er findet umgekehrt in den

Hl. Schriften jenen rationalistischen Zug, welcher die Vernunft zur höchsten Richterin macht. Diese Schriftdeutung ist aber überaus beruhigend und ungefährlich, weil die Exegese des Verfassers so unzweideutig verkehrt ist und überdies auch nicht von einem Hauch der Schriftauffassung Despinozas gestreift wird. Jelles ist in der Exegese vollkommen Laie, gutmütig, wohlwollend und auf pfadlosen Irrwegen.

4. Das Zeugnis der Werke und Briefe.

Despinoza wollte nicht, daß man seinen Namen den nachgelassenen Werken vorsetze. Gewiß hielt er seine Philosophie für die wahre, bleibende Weltweisheit. Aber ebendeshalb durfte sie nicht an seine Person geknüpft, seine Anhänger sollten nicht nach ihm benannt werden, ihm selbst galt jedes ehrgeizige Streben als des wahrhaft Weisen unwürdig.

Die Schriften eines solchen Mannes können nicht viel Persönliches enthalten. Sie sollen den Eindruck des Elternlosen, Heimatlosen erwecken. Sie dürfen keine Ortsfarbe aufweisen, keine Zeichen der Zeit an sich tragen, der Lärm und das Gewirre des Menschenschicksals und der Weltgeschichte darf aus ihnen nicht heraustönen.

So sind denn auch Despinozas Schriften keine Fundgrube für den Biographen. Nur selten fühlt man eine warm und lebendig schlagende Ader. Selbst die Briefe enthüllen uns weit mehr den Denker als den Menschen. Überdies haben allzu vorsichtige Freunde Persönliches ausgemerzt und ganze Briefe unterdrückt.

Dennoch greift man bei dem empfindlichen Mangel an zuverlässigen Nachrichten über das Privatleben des Philosophen immer wieder nach seinen eigenen Geisteserzeugnissen und mustert mit neugierigem Blick Seite um Seite, ob sie uns etwas Intimeres verraten, ob nicht eine Andeutung, eine Anspielung zwischen den Zeilen hindurchschimmere.

Diese Nachlese ist nicht ganz fruchtlos. Die ersten Seiten der Schrift über die Läuterung des Verstandes bringen eine Art Selbstbekenntnisse aus der philosophischen Sturm- und Drangperiode Despinozas, nicht so breit auseinandergefaltet und so anspruchsvoll wie die Descartes', aber beredt genug und eindrucksvoll als psychologisches Vorspiel zur ethischen Stimmung der neuen Philosophie. Sind sie auch nicht in jener unruhigen Zeit

selbst niedergeschrieben, so spiegeln sie dennoch die damaligen Empfindungen gut wider. Wir werden später sehen, wie diese Seelenwitterungen auch in der ältesten Schrift des Philosophen, dem kurzen Traktat, deutlich nachzittern. Das flüchtig hingeworfene Schlußwort dieser kleinen Abhandlung sowie die Einleitung zum theologisch-politischen Traktat und die von einem Freund geschriebenen Eingangsworte zum Descartes-Kommentar enthalten wichtige Äußerungen über Absichten, Anschauungen, Befürchtungen Despinozas. Solche Blicke in die philosophische Werkstätte werden uns selten gegönnt. Mit lästiger Bescheidenheit vermeidet es der Philosoph, wenige Ausnahmen abgerechnet, seine Quellen namhaft zu machen und seine vorbereitenden Lesungen auszuplaudern. Nur hie und da blitzt eine Regung der Dankbarkeit auf gegen einen anregenden Vorläufer, auch entschlüpft wohl der Feder ein Name unter dem Eindruck einer unmutigen Erinnerung oder einer bangenden Vorsicht, welche Deckung sucht unter den Fittichen eines berühmten Vorgängers.

Ergiebiger sind natürlich die Briefe. Der Biograph muß oft aus ihnen schöpfen. An dieser Stelle dürfen wir uns aber einen kritischen Rundgang nicht ersparen, um bei Gelegenheit aus dem Inhalt sichere Schlüsse ziehen zu können.

Bis auf die neuere Zeit war man auf die beiden ersten Drucke, den lateinischen und den holländischen, angewiesen. Der holländische Übersetzer ist bei einigen Briefen als selbständige Quelle anzusehen, weil er auf die Originale zurückging. Unter die Brieffragmente ist auch die Einleitung zur politischen Abhandlung zu zählen. Aus älterer Zeit besitzt man nur zwei Ergänzungen zur Briefsammlung der Opera Posthuma. Franz Halma veröffentlichte 1705 im Boekzaal der Geleerde Werrelt zwei holländische Schreiben an Wilhelm von Blyenbergh nach den beiden Handschriften des Philosophen. In den holländischen nachgelassenen Werken finden sich diese Briefe unter Nummer XXXII (Ausg. van Vloten-Land Nr. XIX) und Nummer XXXVIII (van Vl. und L. Nr. XXVII). Hier sind sie nicht aus erster Hand genommen. In der lateinischen Ausgabe ist wenigstens die Übersetzung des Briefes XXXII (XIX) von Despinoza selbst besorgt.

Die 74 Briefe von und an Despinoza der ersten Ausgabe sind in der neuen Edition von van Vloten und Land auf 83 angewachsen; unter den neuen stammen acht von Despinoza, einer ist an ihn geschrieben. Während die Ausgaben des Paulus und

Gfrörers nicht über die Opera posthuma hinausgehen, veröffentlichte Bruder einen neuen Brief (LXXV in seiner Ed.; Vl.-L. LXIX); es ist ein Schreiben des Philosophen an Lambert van Velthuysen. Prof. H. W. Tydeman hatte die Originalhandschrift ersteigert und zunächst 1843 den Text (Brief van Benedict de Spinoza aan Dr. Lambert van Veldhuysen, medegedeelt door Prof. H. W. Tydeman), im folgenden Jahre aber eine lithographische Nachbildung in dem Utrechtsche Volksalmanak herausgegeben. Einen andern Autographen besaß Cousin; es war ein Schreiben Despinozas an seinen Freund Ludw. Meyer vom 3. August 1663. Cousins Ausgabe in seinen Nouveaux fragments philosophiques 1847 wurde übersehen. Sir Pollock fand die Handschrift in Cousins nachgelassenen Papieren und druckte sie sorgfältig in seinem großen Werk über Despinoza ab.

Über Mullers resp. van Vlotens Entdeckungen haben wir oben gesprochen; sie fanden vier neue Briefe, und van Vloten veröffentlichte sie 1862 in seinem Spinoza-Buch.

Die Ausgaben der Briefe von Ginsberg machten sich diese Errungenschaften zunutze. Aber ein Brieffragment wurde meist übersehen, obwohl es R. Willis in seinem großen Werk über Despinoza schon 1870 und A. Stern in den Nachrichten der Göttinger k. Akademie der Wissenschaften 1872 mitgeteilt hatten. Sie hatten das Bruchstück in Boyles Werken entdeckt. In der Ausgabe van Vloten-Land ist es als Brief XXX aufgenommen.

Zum erstenmal erscheint in dieser Edition nur ein einziges Schreiben (XLIX). Es sind wenige Zeilen des Philosophen an Joh. Georg Graevius. Die Handschrift liegt in der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen.

Außer den neuen Briefen fanden sich auch die Autographen mehrerer schon bekannter Briefe wieder. Man machte dabei die Entdeckung, daß die ersten Herausgeber sich Kürzungen erlaubt hatten, wobei sie gerade persönliche Nachrichten strichen.

Bei drei Schreiben (LXXIII, olim XXI; LXXV, olim XXIII und LXXVIII, olim XXV), deren Autographen verloren zu sein scheinen, sind wir nicht allein auf den Text der nachgelassenen Werke angewiesen. Gerhardt fand Abschriften davon unter Leibniz' 51
Papieren und veröffentlichte sie. Die erste hat keinen textkritischen Wert; die zweite läßt deutlich erkennen, wie die Herausgeber an manchen Stellen verbessernd in die Sprache eingriffen; die dritte enthält wenigstens eine wichtige Lesart und einen neuen

Schluß. Die letzten Herausgeber der Werke Despinozas scheinen auch übersehen zu haben, daß der berühmte Brief an L. Meyer „De infinito", dessen Autograph seit dem Jahre 1860 verschollen ist, zum Teil ebenfalls von Gerhardt herausgegeben wurde; wie es den Anschein hat, nach einer von Schuller an Leibniz geschickten Abschrift.

Wir besitzen noch elf eigenhändige Briefe Despinozas. Acht davon sind Originalschreiben im strengen Sinn, die andern drei sind nur Entwürfe. Das Original des Briefes, von dem Tydeman eine nicht ganz genaue lithographische Nachbildung gab, ist verschollen. Man weiß nur, daß es bei einer Versteigerung der Bibliothek Tydemans in den Jahren 1864—66 an Herrn A. Wagener in Berlin verkauft wurde. Der überaus wichtige zwölfte Brief (olim XXIX) an L. Meyer kam bei einer Versteigerung in Amsterdam 1860 aus dem Besitze des Herrn J. van Voorst an den Herrn Durand in Paris. Seine weiteren Schicksale sind ebenfalls unbekannt.

Die ausgezeichnete photochemische Nachbildung aller Autographen, durch Herrn W. Meijer im Haag 1903 besorgt, bezeichnete auch in textkritischer Hinsicht selbst nach der kritischen Ausgabe der Werke Despinozas durch van Vloten und Land einen namhaften Fortschritt. Letztere Edition ist nämlich vom philologischen Standpunkt aus durchaus unbefriedigend.

Die Briefe VI und XXXII (XV) sind hier nach der ersten Ausgabe gedruckt, die Lesarten der Originale, welche sich zu London im Besitz der Royal Society befinden, stehen unter der Zeile, und sind nicht bis auf den letzten Buchstaben genau aufgezeichnet. Vom Standpunkt der Kritik war zweifellos das umgekehrte Verfahren einzuschlagen, wenn es auch in bezug auf den sechsten Brief erwiesen ist, daß Despinoza den Entwurf, welcher den ersten Herausgebern vorlag, mit eigener Hand korrigiert hatte.

Tatsächlich haben denn auch van Vloten und Land den IX. (XXVII.) Brief an Simon de Vries nicht bloß aus dem Autograph ergänzt, sondern diesen einfach abgedruckt, ohne die Lesarten der Editio princeps — mit einer Ausnahme — mitzuteilen. Die Handschrift dieses Briefes ist ein Entwurf. Sie befindet sich in der Bibliothek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente zu Amsterdam. Der Nachdruck ist leider nicht ganz genau. Außer dem einen oder andern Druckfehler schlichen sich einige Lesarten aus der Editio princeps ein. So lesen wir hier (S. 223 Z. 8 v. u.): ‚Verum si per lineam intelligit id' . . .; im Original steht rectam nach lineam. In der Z. 5 v. u. steht gedruckt: „quod in fine adfertis" (Ed. pr. quod . . . adfers). Die Handschrift bietet ein vos nach quod. Endlich heißt es auf S. 224 Mitte: „ut ipsam, ni fallor, tibi tradidi." Im Original liest man: „ut ipsa (sic) ni fallor, vobis tradidi."

Auch die Handschrift des Briefes XLIII (olim XLIX) an Jacob Oosten bietet nur einen Entwurf; sie befindet sich in der eben genannten Bücherei. Diesmal haben van Vloten und Land wiederum die Editio princeps abgedruckt, und die Lesarten des Originals in die Anmerkungen verwiesen. Überdies bekommt man aus diesen gelegentlichen Notizen kein sicheres Bild der Handschrift; denn eine ganze Reihe von Varianten ward übersehen.

So steht S. 347 Z. 9 v. u. nur astuto, in der Handschrift astutus; S. 349 Z. 3 v. o. neque leges, Handschrift nec leges; Z. 5 sive non, in der Handschrift sive minus; S. 350 Z. 2 v. o. steht im Original ein esse zwischen pretium und duxi (der Satz lautet aber nicht wie es in der Transkription W. Meijers S. 22 steht: operaeque pretium esse dixi). Auf S. 349 Mitte ist ein mox vor „non minus odiose subiungit“ ausgefallen. S. 345 Z. 5 v. u. liest man possem, nicht wie im Original possum. Der Brief Despinozas an Leibniz (XLVI, olim LIII) ist in der neuen Ausgabe nach Murr und Gerhardt ediert. So ist denn der eine Fehler, welcher sich in Gerhardts Ausgabe eingeschlichen hat, auch hier stehen geblieben. Im Original, im Besitz der k. Bibliothek in Hannover, steht nämlich gegen Schluß des Schreibens „ut omnia scilicet simul distinctius repraesententur“. Das Wort „simul“ ist ausgefallen. Auf S. 356 Z. 7 v. u. ist wohl durch ein Versehen die Lesart suspendere malo in den Text geraten, suspendam in die Anmerkung; es hätte umgekehrt geschehen müssen; denn im Original und auch bei Gerhardt liest man suspendam. Am Anfang des Briefes muß es ‚ago gratias‘ heißen. Habeo gratias ist eine Korrektur der Herausgeber der ‚Opera posthuma‘. Im Original des Billets an Graevius findet sich ein offenbarer Schreibfehler: „quam primus poteris“. Der Text bei van Vloten und Land lautet richtig „quam primum poteris“. Indessen hätte diese Abweichung verzeichnet werden müssen.

Auch der Brief (LXXII) an Schuller ist nicht vollkommen genau abgedruckt. Die Vorlage für die neue Ausgabe war die Edition van Vlotens vom Jahre 1862. Das Original gehörte noch vor Jahren dem Herrn Alexander Meyer Cohn in Berlin. Hier steht ganz charakteristisch für Despinoza quod mit dem Konjunktiv pendeat konstruiert. Die Haager Ausgabe druckt: „In illo autem axiomate quod effectus cognitio sive idea, a cognitione sive idea causae pendet“ (S. 409 Z. 6 v. u.). Gegen die Mitte des Briefes heißt es im Druck (S. 410 Z. 11 und 12 v. o.): „istum amicum meo nomine saluta.“ Das quam oficiosissime des Originals vor „saluta“ ist also ausgefallen. Gleichfalls übersehen ward ein Wort in der Grußformel am Ende des Schreibens. Im Original liest man: ‚Tibi amicissimum et servum Paratissimum.‘ Das letzte Wort findet sich im Druck nicht.

Sorgfältig ist der XXVIII. Brief, wahrscheinlich an den Arzt Joh. Bouwmeester gerichtet, nach dem in der Bücherei der Doorpsgezinde Gemeente befindlichen Original abgedruckt. Nur die Aufschrift ist ausgeblieben. Sie lautet in der Handschrift: ‚Amice singularis.‘

Der Brief XV an L. Meyer, dessen Original aus Cousins Besitz in die Sorbonne überging, ist nach Pollock genau wiedergegeben.

Die zwei holländischen Schreiben an Blyenbergh, deren Originale noch vorhanden sind, der eine in der Universitätsbibliothek zu Leyden, der andere in der Sammlung des Herrn Darmstädter in Berlin, sind in der Ausgabe van Vloten und Land in Nr. XXVII und XXIII nach den Autographen abgedruckt. Die holländische Ausgabe vom Jahre 1677 hat unter Nr. 38 eine Edition des 27. Briefes, welche offenbar auf eine Kladde des Philosophen zurückgeht; nach ihr ist auch die lateinische Übersetzung angefertigt. Dagegen scheint die lateinische Version des 23. Briefes (olim 36) vom Philosophen selbst herzurühren. Der holländische Text des Jahres 1677 geht nicht auf den Autograph zurück, sondern scheint eine Rückübersetzung aus dem lateinischen zu sein.

Seit der Ausgabe von van Vloten und Land ist nur eine einzige Ergänzung zur Briefsammlung des Philosophen erschienen. Freudenthal hat nämlich in einer Breslauer Handschrift des Hallmannschen Reiseberichtes die kurze Wiedergabe des Inhalts eines Briefes Despinozas an Jarig Jelles gefunden; man liest hier nicht uninteressante Einzelheiten. Freudenthal veröffentlichte den Fund in seinem ersten Spinozawerk (S. 231 ff.).

III. Die älteste Lebensbeschreibung.

Im Jahre 1719 erschien im zehnten Band der Nouvelles littéraires contenant se qui se passe de plus considérable dans la République des lettres (Amsterdam, H. du Sauzet), als fünfter Artikel des ersten Teiles ein Leben Despinozas. Vor der „Préface“ bemerkt der Herausgeber, dieser Aufsatz sei ihm mit jener „Préface“ zugesandt worden, und er drucke ihn ab, wie er ihn bekommen habe. Im Vorwort wird als der mutmaßliche Verfasser der verstorbene Herr Lucas angegeben „so berühmt durch seine Quintessenzen, noch mehr aber durch seine Sitten und seine Lebensweise“.

Die Herausgabe dieser „Vie de Spinosa“ erregte großes Ärgernis. In einem folgenden Heft der Nouvelles desselben Jahres glaubte der Redakteur sich entschuldigen zu müssen. Es scheint, daß man später vielfach aus den Exemplaren des zehnten Bandes die ärgerliche Biographie entfernte. Jedenfalls sind die vollständigen Exemplare selten. Außer dem auf der Pariser Nationalbibliothek wüßte ich nur eines in Leyden und eines in Göttingen zu nennen. Selbst das British Museum besitzt, wie man versichert, keines.

Im gleichen Jahr erschien in Amsterdam diese Biographie mit einigen Veränderungen und Zusätzen nochmals. Verfasser, Druck, Druckort sind verschwiegen. Sie enthielt außer dem Leben noch einen Traktat „L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa". Eine der Anmerkungen nennt mit voller Bestimmtheit Lucas, den Herausgeber der gegen Ludwig XIV. gerichteten „Quintessenzen", als Verfasser beider Teile. Von diesem Druck ist nur ein einziges Exemplar bekannt; es war im Besitze Eduard Boehmers und befindet sich jetzt auf der Universitätsbibliothek in Halle a. S. Ob es dasselbe war, welches im Verzeichnis der Bücher Joh. Christ. Gottfried Jahns [1756] ausführlich beschrieben ist?

Der zweite Teil des Buches, ‚der Geist' Despinozas, erregte durch seine heftigen Ausfälle gegen Christus und die christliche Religion großen Anstoß; er wurde, wie es scheint, bald aus allen noch vorhandenen Exemplaren herausgerissen und das Leben allein, mit einem neuen Titelblatt und einer neuen Vorbemerkung versehen, 1735 von „Hamburg" (Amsterdam) aus als überarbeitete Auflage angeboten. Von dieser Titeledition sind mir sechs Exemplare bekannt: zwei in der Pariser Nationalbibliothek, eines im British Museum, eines in der Leipziger Stadtbibliothek, eines in der Hof- und Staatsbibliothek zu München, eines auf der Wiener Universitätsbibliothek.

Alle diese Exemplare sind bald verschollen. Brucker, der Verfasser der seinerzeit berühmten Geschichte der Philosophie in lateinischer Sprache, und Savérien kannten den Artikel in den Nouvelles littéraires, von Jahns, Boehmers, Murrs, Bruders, K. Fischers Kenntnis der Ausgabe von 1719 oder 1735 haben wir auch schon gesprochen. Für Despinozaforscher war demnach die Ausgabe, welche Freudenthal nach den beiden Drucken vom Jahre 52
1719 veranstaltete, von hoher Bedeutung. Wichtig war auch der Nachweis, den dieser Gelehrte führte, daß der Aufsatz in den Nouvelles dem ursprünglichen Text näher stehe, während der andere Druck Einschiebsel aus Köhlers Biographie enthalte.

Diese Lebensbeschreibung des Lucas lag längst handschriftlich vor, bevor sie im Druck zu erscheinen wagte; war doch damals eine so unverblümte Verherrlichung des „Atheisten" Despinoza, wie sie hier zum Ausdruck kam, nicht ohne Gefahr. Auf innere 53
Gründe gestützt, hatten schon Baltzer und Meinsma die erste Niederschrift vor das Jahr 1688 gesetzt. Neuerdings brachte eine genaue Vergleichung von drei, meiner Ansicht nach maßgebenden

Handschriften der „Vie“, einer in Wien, zweier in Paris, nicht bloß einen, wie es scheint, ursprünglicheren Text, sondern auch die Gewißheit, daß die Biographie schon im Spätherbst 1678, also ein Jahr nach Despinozas Tod, abgeschlossen ward.

Über die Handschriften des Lucasschen Panegyrikus dürfte eine zusammenfassende Bemerkung an dieser Stelle nicht unerwünscht sein.

Zwei Haager und zwei Göttinger Handschriften, und je eine in Halle a. S. und in München bieten nichts Annehmbares für die Gestaltung des Textes. Es ist zwar nicht richtig, wie Freudenthal annahm, daß sie alle einfach aus einem der Drucke von 1719 geflossen sind, aber die von ihnen gebotene Textrezension erweist sich als willkürlich und wertlos. Das gilt in erster Linie vom Münchener Manuskript, den beiden aus dem Haag und dem einen Göttinger; die Hallenser und die zweite Göttinger Handschrift, welcher Paulus seinen Lucastext hauptsächlich entnahm, sind als gelehrte Kunstprodukte von Interesse; der Schreiber des Hallenser Manuskriptes ging aber viel willkürlicher voran als der des Göttinger.

Anders steht die Sache bei der Wiener Handschrift, den zwei Parisern und den zwei Dresdenern.

Die Wiener und Pariser Manuskripte bieten eine Textgestaltung, welche auch einer Handschrift Boulainvilliers' zugrunde lag. Sie weicht bedeutend von der Rezension der Drucke ab. Die beiden Dresdener nehmen eine Mittelstellung ein. Ich legte ihnen früher größere Bedeutung bei; nach Freudenthals Einwendungen erscheint es mir jetzt als nicht gerade unwahrscheinlich, daß wir in ihnen kein Mittelglied zwischen den zwei Grundrezensionen zu suchen haben, sondern eine nach den beiden künstlich und willkürlich gefertigte Mosaikarbeit.

Die Hauptfrage ist jetzt, ob der Text der zwei Drucke, welchen trotz vieler Verschiedenheiten offenbar ein und derselbe Archetyp zugrunde liegt, oder aber der Text der Wiener-Pariser Handschriftengruppe dem Original näher steht. Ich halte das letzte für wahrscheinlicher und bin auch durch Freudenthals umsichtige und eindringliche Einwendungen nicht vom Gegenteil überzeugt worden.

Über die handschriftliche Grundlage der Drucke von 1719 wissen wir nichts. Die beiden Pariser Handschriften weisen aber auf einen Archetyp hin, den wir wenigstens bis zum Jahre 1712 verfolgen können. Der Text der Drucke ist ja an vielen Stellen besser als in der andern

Gruppe; ist er aber deshalb auch ursprünglicher? Hie und da wird man das einräumen müssen. Der Schreiber des Archetyps der Wiener-Pariser Manuskripte war nicht selten nachlässig und in Kleinigkeiten vielleicht auch änderungslustig. Anderseits aber nimmt sich der Text der Drucke öfters wie eine „gelehrte" Verbesserung aus. Der Herausgeber in den Nouvelles littéraires ging mit seiner Vorlage glimpflicher um. Der Mann aber, welcher den Amsterdamer Druck von 1719 besorgte, hat sich willkürlichen Änderungen gegenüber gewiß nicht ängstlich verhalten, nachdem er stillschweigend lange Stellen eingeschmuggelt hatte.

Wie dem immer sei, eines scheint gesichert: dort, wo die Nouvelles littéraires mit der Wiener-Pariser Handschriftengruppe übereinstimmen, liegt die ursprünglichere Lesart vor. Es sind 50 solcher Stellen, die vom Text Freudenthals abweichen. Dazu kommen noch zwei Stellen, an denen ich gegen Freudenthal dem Amsterdamer Druck von Le Vier (?) folge, weil er mit den von mir bevorzugten Handschriften übereinstimmt.

Eine sichere Ansicht über den Wert der andern abweichenden Lesarten zu gewinnen, scheint bei dem jetzigen Stand der Forschung, einige Ausnahmen abgerechnet, sehr schwer. Man wird in den Anmerkungen die meiner Auffassung nach ursprünglichen Varianten verzeichnet finden. Soweit die Handschriftenfrage.

Aber welche Gewähr der Glaubwürdigkeit bietet uns denn der Abenteurer Lucas? Man wird vorsichtig einen Mittelweg einschlagen müssen.

Die Nachrichten eines Zeitgenossen, welcher sich zudem für einen treuen Freund des Verstorbenen ausgab, hatten selbstverständlich Anrecht auf die größte Berücksichtigung. Meinsma betonte denn auch die Wichtigkeit dieser ältesten Quelle energisch. Aber wie wenig konnte man nach den Regeln der historischen Kritik mit einer Lebensbeschreibung anfangen, über deren Verfasser eigentlich nur Ungünstiges bekannt war! Zog man sich, um zu einem Urteil über den Autor zu kommen, auf innere Kriterien zurück, so stellten diese ein überaus trauriges Zeugnis dem Biographen aus. Es ist mit Händen zu greifen, wie gern er die Genauigkeit der Phrase opfert, wie er bei Beurteilung seines Helden keine Kritik, nur Bewunderung kennt, wie kaltblütig er über Dinge und Personen aburteilt, von denen er nichts weiß, wie er ausschmückt und phantasiert, wo ihm die genaue Einsicht in die Tatsachen abgeht. Vollends mißtrauisch, ja unmutig wird man, wenn man zum Maßstab für seinen Charakter die Verwegenheit nimmt, mit welcher er als Verfasser des ‚Esprit de Mr. B. de Spinosa' dem Philosophen Ansichten und Auffassungen unterschiebt, welche durch ihre Lächerlichkeit und Roheit Despinoza aufs äußerste bloßstellen

mußten. Es ist fast nichts von Despinozas Geist auf diesen geistlosen, zum Teil höchst widerwärtigen Blättern zu finden; der Skribent, der sie zusammenfügte, trägt bloß seine eigene Unwissenheit und Verbitterung zu Markt und prunkt, um Schule zu machen, auf dem Titel mit dem Namen eines berühmten Denkers. Er hat sogar die Kühnheit, seine Ungereimtheiten als Grundsätze (maximes) Despinozas zu bezeichnen.

Die historische Nachricht, welche, man weiß nicht von wem, in die Einleitung gesetzt wurde, ergänzt dieses problematische Charakterbild in traurigster Weise: „si fameux par ses Quintessences, mais encore plus par ses moeurs et sa manière de vivre."

So lag denn alles daran, die Züge des rätselhaften Mannes genauer festzustellen, seine literarische Tätigkeit auszuforschen.

54 Hatin, der große Kenner des holländischen Zeitungswesens im 17. und 18. Jahrhundert, hatte in Pariser Bibliotheken einige Jahrgänge der Flugblätter ‚La Quintessence des nouvelles historiques, critiques, politiques' zu Gesicht bekommen; sie stammten aber alle aus dem 18. Jahrhundert. Die ersten Nummern, welche bis aufs Jahr 1689 zurückgingen, schienen unwiederbringlich verloren.

Herr W. Meijer, glücklicher als der Verfasser, brachte endlich Licht in dieses verschollene Leben. Er entdeckte einen Jean Maximilien Lucas, welcher 1636 oder 1646 zu Rouen geboren wurde und für dessen Begräbnis im Haag am 22. Februar 1697 drei Gulden ausbezahlt wurden. Er war Buchhändler und trug als Freigeist und Rosenkreuzer den Titel „médecin".

Er ist, so gut wie sicher, der Verfasser jener ältesten französischen Lebensbeschreibung Despinozas; die Tatsache, daß auch die besten Handschriften jener „Vie" auch den „Geist" Despinozas bieten und beides als ein zusammengehöriges Ganzes betrachten, scheint hinzureichen, um Lucas auch als Autor des ‚Esprit' zu bezeichnen.

Lucas war ein unruhiger Kopf, und seine verwegene Feder brachte ihn öfter vor die Herren des Gerichtes. Auch die Quintessence, von der W. Meijer einige Exemplare entdeckte, werden ihm sicher manche bittere Stunden eingetragen haben. Lucas geißelt darin in den schärfsten Ausdrücken und den boshaftesten Anspielungen den ‚roi soleil', und folgende Verse gehören noch zu den unschuldigsten Erzeugnissen seiner Muse:

Je croyois que Louis fut un Roy-Chrétien,
Je me fondois sur sa parole,

Avec son Passeport de l'un à l'autre Pole,
Je croyois naviger sans devoir craindre rien:
Mais je vois que ce Roi de France
Se moque de sa Conscience,
Quand de Pierre ou de Paul il peut prendre le Bien.

So haben denn auch die neuesten Forschungen nichts besonders Günstiges über den Verfasser des ältesten Lebens gebracht; wir müssen bei dem Urteil bleiben, welches wir, auf innere Gründe gestützt, gefällt haben. Nur des Lucas satirische Ader mag hie und da eine Entschuldigung nahelegen.

Als ein Mann, der offenbar zum engeren spinozistischen Kreis gehörte — die intimere Freundschaft mit dem Philosophen gehört gewiß auch zu den starken Übertreibungen —, bringt Lucas immerhin viele Einzelheiten, welche er von den Bekannten des Philosophen und wohl auch von ihm selbst erfahren hat, und die sonst nicht überliefert sind.

Ohne Prüfung darf man indes nichts hinnehmen. Es werden sich bei Lucas ungefähr 19 Stellen auffinden lassen, welche uns unbekannte Kleinigkeiten mitteilen; davon bestehen kaum mehr als acht die Kritik.

Alles in allem steht die Sache so, daß der Biograph bloß einige wenige Sätze aus Lucas brauchen könnte, falls er dieses Leben allein zur Verfügung hätte. Nur bei einem genauen Vergleich der Lucasschen Angaben mit andern Nachrichten ist die Geschichte berechtigt, mit dem Abenteurer zu rechnen.

IV. Bunte Nachrichten aus der Zeit der Sagenbildung.

1. Die Einbildungskraft der Zeitgenossen.

Nach Despinozas Tod begann eine teils freundliche, teils feindliche Sage, verleumderische Klatschsucht, hie und da auch, freilich seltener, schmeichelnde Bewunderung ihr Anekdotenspiel mit dem berüchtigten Toten zu treiben. Einzelne Körnlein historischer Wahrheit haben sich doch auch zuweilen in diese bunte Chronik verirrt.

Unser Interesse beanspruchen zunächst Leute, welche Despinoza persönlich gekannt haben. So trieb den Professor der Mathematik und Physik in Altdorff, Joh. Chr. Sturm, die Neu- 55
gierde, dieses „exotische Gewächs" (exoticum hoc animal) kennen

zu lernen. Und er besuchte den „elenden Wicht“. Aus Despinozas eigenem Mund erfuhr er einiges über Geburt, Eltern und den Austritt aus der Jüdischen Gemeinschaft. Bei der Mitteilung seiner Ansichten scheint aber der Philosoph dem ungebetenen Gast gegenüber sehr vorsichtig gewesen zu sein. Sturm spricht über den ‚Wicht‘ mit ebenso großer Entrüstung als Oberflächlichkeit. Er versteigt sich sogar zur komischen Anklage, Despinoza habe aus Bosheit in seiner Bibliothek Alkoran und Talmud gleich neben die hl. Schriften gestellt. Die Sache ist unschuldiger. Bei Despinoza wird eben hauptsächlich das Format entscheidend gewesen sein.

Samuel Pufendorf stellt in einem Brief an Thomasius diese angebliche Verwandtschaft zwischen dem Koran und dem Neuen Testament in Despinozas Bücherei etwas anders dar. Nach ihm hatte der Philosoph beide Werke „in einem Band zusammengebunden“. Auch Pufendorf hatte Despinoza persönlich gekannt. Der Philosoph ist ihm „ein leichtfertiger vogel“, ein Spötter über Götter und Menschen („deorum, hominum irrisor“), der „nichts subtiles“ geschrieben, „ist aber schon der mühe werth, daß man ihn funditus destruire“. Der Spinozabiograph steht ziemlich machtlos dieser Charakteristik durch den ausgezeichneten Juristen gegenüber. Die Anspielung auf die satirische Note Despinozas erkennt er und wundert sich nur, daß sie bei einer gelegentlichen Bekanntschaft so schrill angeschlagen worden sei; den „leichtfertigen Vogel“ wird er zum Stadtgeklatsch rechnen.

Recht eigenartig sind auch einige persönliche Erinnerungen des berühmten Professors der Remonstranten Philipp van Limborch. In einem Briefe an Lambert von Velthuysen vom 13. September 1671, also noch zu Lebzeiten Despinozas, gedenkt er einer Unterredung mit einem Mitglied „jener Heerde“, der ihm den glattesten Atheismus vorgetragen. Dieser „Spinozist“, Adrian Koerbagh, dessen Bekanntschaft wir später machen werden, begegnet uns in ähnlichem Zusammenhang noch einmal in einem Briefe Limborchs vom 23. Januar 1682.

Auch Hadrian Beverland gedenkt in seinem ekelhaften Buch — eine andere Bezeichnung ist unmöglich — de peccato originali (1679) mit ausnehmender Verachtung jenes „Ceurbach“ als Despinozas Kampfgenossen. Beverland weiß, daß Despinoza ein Schüler van den Endes, den er Johannes, nicht Franz nennt, gewesen ist. Spinosa ist ihm ein echter Sprößling Lucians, ein schlauer Betrüger, drei- und viermal gezeichnet (notatus). Aber von Beverland beschimpft zu werden, war allerdings eine Ehre. Die Despinoza beigelegten Prädikate kann man

wenigstens noch erwähnen. Die über andere, hochverdiente Gelehrte ausgegossenen Injurien darf man wegen ihrer widerwärtigen Obszönität nicht niederschreiben.

Im oben erwähnten Briefe vom Januar 1682 entsinnt sich Limborch eines Essens, bei dem er vor sechs Jahren unerwartet mit Despinoza zusammengetroffen sei. Während die andern ihr Tischgebet sprachen, habe der Philosoph durch seinen Gesichtsausdruck und seine Bewegungen zu erkennen gegeben, wie töricht ihm diese Art von Gottesverehrung vorkomme. Noch nach 27 Jahren beklagte sich van Limborch vor deutschen Reisenden über Despinozas spöttisches Lächeln, welches deutlich seine „atheistischen Gedanken" offenbart habe. Der gute Professor wird hier Verlegenheitsgesten eines am letzten Ansturm der Schwindsucht hinsiechenden Mannes, der sich wohl oder übel an dem Tischsegen vorbeizuhelfen suchte, mit allzu kritischen Predigeraugen beobachtet haben. Es war gar nicht die Art Despinozas, seine inneren Gefühle zum Ärgernis gläubiger Bekannten offen und aufdringlich zur Schau zu tragen. Wahr ist allerdings, daß er im engsten Privatkreis achselzuckend über das Gebet sprach und darüber lächelnd an einen Freund schrieb; aber das ist doch etwas ganz anderes. Der aufgeklärte Balthasar Becker, dem doch auch Despinozas Ansichten als verpestete Kopfverderber vorkommen, „fand an ihm im persönlichen Verkehr keinen Mangel an Bescheidenheit und Höflichkeit. Er ernährte sich damit," fährt Becker fort, „allerlei Gläser zum Behufe der Optik nach mathematischen Prinzipien anzufertigen und verbrachte sein Leben still und ehelos, bis er im Jahre 1677 diese Welt verließ mit Hinterlassung noch ungereimterer Schriften, als er selbst veröffentlicht hatte."

Von ausnehmender Wichtigkeit ist ein Bericht der deutschen 56
Reisenden Gottlieb Stolle aus Liegnitz und Hallmann über ihre holländische Reise im Jahre 1703. Wir erfahren da manche Einzelheiten aus Gesprächen mit Freunden oder Bekannten Despinozas. Neben brauchbaren Nachrichten stößt man allerdings auch auf rechten Klatsch.

Was z. B. der alte Le Fevre, „ein Moderater und scherzhafter Mann", im „Bremer Hauptmann" über die Stutzerhaftigkeit Despinozas und sein lockeres Leben erzählte, sind, wenigstens so weit sie sich auf Despinozas Haager Aufenthalt beziehen, rechte Lügen. Ob etwas daran für das Jugendleben des Philosophen zu-

trifft, können wir nicht beurteilen, weil uns die Quellen fehlen. Indessen hat Le Fevre doch hie und da Richtiges aufgefangen und sogar verstanden.

Von eigentlichem Wert ist dagegen eine Unterredung mit dem Verleger der Werke Despinozas, welche sich in Hallmanns Reisejournal findet. Dieser Buchhändler, der Sohn des alten Rieuwertz, des eigentlichen Verlegers Despinozas, weiß manches zu erzählen über das Schicksal einiger Schriften des Philosophen, seinen Lebensunterhalt, seine Freunde, seinen Einfluß. Er erweist sich zwar als ein Mann von unselbständigem, beschränktem Urteil, irrt wohl auch in einigen seiner Behauptungen, kann aber dennoch bei gehöriger Vorsicht als Quelle benützt werden.

57 Aus der biographischen und Memoirenliteratur kommen fast nur die Chevraeana und St. Evremonds Werke in Betracht. Urban Chevreau gibt uns Aufschlüsse über die geplante Berufung Despinozas als Professor nach Heidelberg. In der Ausgabe der Werke von St. Evremond, welche des Maizeaux 1726 in Amsterdam veranstaltete, findet sich eine Lebensbeschreibung St. Evremonds, in welcher seiner Bekanntschaft mit Despinoza und einiger interessanter Züge aus den Unterredungen der beiden Gelehrten gedacht wird.

2. Groteske Entartung der Sage.

Andere Memoirenwerke und Anekdotensammlungen enthalten
58 meist unbrauchbares Geschwätz. Solche Märchen tischt eine Nummer der Zeitschrift Mercure galant vom Jahre 1702 auf. Darnach hat Despinoza einige Zeit in Ulm gelebt, ward aber wegen seiner verderblichen Irrtümer vom Magistrat ausgewiesen.

Noch bunter sind die Anekdoten, welche Gilles Menage in den von seinen Freunden herausgegebenen Gesprächen zum besten gibt. Hier wird erzählt, wie sich Despinoza bei einem Besuche in Frankreich nur durch eilige Flucht der Bekanntschaft mit der Bastille entzogen habe. Infolge des ausgestandenen Schreckens sei er bald darauf gestorben.

Diese Menagiana enthalten auch den bekannten lächerlichen Klatsch von dem Zug der Verwerfung im Gesicht Despinozas.

Rührend, aber leider ebenfalls erfunden ist auch die Geschichte, welche „Hr. Professor C. S. Schurtzfleisch sel. einstens zu Wittenberg in einem Collegio par discours anführte: Als Spinosa einstens in eine christliche Kirche gekommen und da gesehen, wie die Leute so

andächtig gewesen und ihre Hertzen durch die Predigt gerührt worden, habe er bitterlich zu weinen angefangen und gesagt, er betrübe sich, daß er das Numen nicht spühre, noch solche Empfindlichkeit und Rührung vor GOtt in seiner Seele empfinde, als er sehe, daß diese Leute haben."

Selbst Bayle schenkte, bevor er sich genauer über Despinoza erkundigt hatte, in seinen Pensées diverses sur les comètes [1680] einer andern vielverbreiteten Fabel Glauben, wonach Despinoza auf dem Todesbett seine Wirtin gebeten haben soll, ja keinen Geistlichen zuzulassen. Diese Bemerkung Bayles ging dann in andere Werke über, z. B. in Robus' Boekzaal (Sept. u. Okt. 1698 S. 298).

Die Lebensskizze aus Bayles Feder wird uns gleich näher beschäftigen. An dieser Stelle sei nur noch bemerkt, daß Bayle auch noch später in manchen Ergänzungen zum ursprünglichen Aufsatz sagenhafte Züge aufnahm. Die weitschichtigsten Mißverständnisse erwuchsen aus seiner Notiz, es sei ihm die denkwürdige Nachricht zugekommen, Spinoza habe sich nach seinem Abfall vom Judentum öffentlich zum Evangelium bekannt und die Versammlungen der Mennoniten oder die der Arminianer in Amsterdam besucht. Ja, er habe sogar das Glaubensbekenntnis eines seiner bevorzugten Freunde gutgeheißen. Eine Anmerkung nennt den Namen des Freundes, Jarig Jelles, und den Titel des Buches: Bekenntnis des katholisch-christlichen Glaubens, enthalten in einem Brief an N. N. Die neuere Forschung hat die Sache aufgeklärt.

Man kennt jetzt den liberalen Mennoniten Jarig Jelles, man hat Einsicht in sein Büchlein genommen und grub auch einige Nachrichten aus über das angebliche Billigungsschreiben Despinozas. Inzwischen hatten aber manche voreilige Herrn flugs aus dem Belydenissen des Allgemeenen Geloofs, was auch Bayle mit Foi Catholique übersetzt, ein römisch-katholisches oder doch ein streng christliches Glaubensbekenntnis geschmiedet und so Despinoza glücklich bis zum Taufbrunnen gebracht.

Kühnere Epiker wußten sogar später von Despinozas Beicht- 59
vätern und Seelenführern zu erzählen. Einer von diesen sucht die Zweifel, welche der eben bekehrte Jude ihm entdeckte, dadurch zu lösen, daß er ihm riet, sich zweimal täglich zu geißeln, kräftig zu fasten und viele Vaterunser herunterzusagen. Da habe denn der Philosoph den Seelenführer und seine Religion ausgelacht. Den Ursprung dieses Ammenmärchens weiß ich nicht anzugeben. Will man sich einen Begriff machen, was ein gelehrter ausländ-

discher Reisender, dem sonst gute Verbindungen zu Gebote standen, in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts auf Grund gelegentlicher Erkundigungen und zufälliger Lektüre über Despinoza in Holland erfahren konnte, so schlage man nur Heinrich Ludolff Benthems Holländischen Kirchen- und Schulen-Staat [Frankfurt und Leipzig 1698] auf. Im 4. Kapitel des „andern" Teiles fügt er an einige Notizen über Manasse ben Israel eine kurze Lebensskizze des Philosophen an, welche wir ganz wiedergeben, da man sie sonst fast nie berücksichtigt findet.

„Viel schlimmer war der Amsterdamer Spinosa, ob er wohl die Synagoge verließ, und ein Christ ward; denn er blieb nicht beständig, sondern da er, nach seinem subtilen Verstande, das Wesen und die Eigenschafften der natürlichen Dinge wolte durchgrüblen, verfiel er in die Meynung, daß die Natur GOTT sey. Dahero er auch insgemein unter die Atheisten gezählet wird, wiewol er sonst niemahls mit Worten geleugnet hat, daß ein GOTT sey: denn er wuste wol, daß er sich dadurch würde in Gefahr setzn. Als er in Frankreich kam, und Pompone solches erfahren, hat er ihn wollen lassen in die Bastille setzen; dem er aber entwischet. Menage erzählet, daß diejenigen, welche Spinosam in Frankreich gesehen, ihm von demselben gesaget, qu'il portoit sur son visage un charactere de reprobation. Freylich hat er sich seines Vor-Namens Benedictus nicht zu erfreuen gehabt, und wäre gleich viel gewesen, daß er nach wie vor Baruch geheissen hätte. Man saget auch, daß er nach Heydelberg als Professor beruffen worden, aber lieber privatim leben wollen. Seine Arbeit ist das bekannte Buch de Libertate Philosophandi. So hat er auch de natura et conceptu Dei geschrieben. Seine Opera Posthuma begreiffen in sich eine Ethicam more Geometrico demonstratam; eine Politicam; einen tractat de Emendatione intellectus; Epistolas, und ein Compendium Grammatices Linguae Hebraeae. Diesen Operibus postumis, welche 1678 gedruckt, ist eine Praefatio vorgesetzet, welche in Niederländischer Sprache von einem Mennoniten zu Amsterdam, Jarich Jelles genannt, verfertiget; aber ins Lateinische gebracht worden von Ludovico Meyer, einem Medico zu Amsterdam, welcher auch ein Auctor seyn soll der Dissertation: Philosophia Sacrae Scripturae interpres; von welchem Buche droben von mir Nachricht gegeben ist. Spinoza starb 1677 im Haag, in seinem 44. Jahre."

Nach einer solchen Probe tröstet man sich unschwer über das vorsichtige Schweigen mancher Reisenden des ausgehenden 17. Jahrhunderts, welche vielleicht Ähnliches wie jener Paul Anton zu berichten hätten, der da bemerkt: „Ich könnte noch viel erzählen, was mir ratione Spinozae auf meiner Reise begegnet. Ich bin aber im Gewissen gehalten, es nicht umständlich zu entdecken." Zum Abschluß unserer Sagensammlung mag noch eine spätere Anekdote hier Platz finden.

In den „Lettres juives“ liest man einen Brief des Aaron 61
Monceca an Isaak Onis, Rabbiner in Konstantinopel, welcher den Mordversuch eines jüdischen Fanatikers auf den Philosophen folgendermaßen berichtet: „Nachdem Spinosa sein Buch (!) veröffentlicht hatte, entbrannten die Juden in Wut gegen ihn. Sie sahen ihn als einen um so gefährlicheren Apostaten an, als er alle Grundsätze unseres Gesetzes genau kannte und das Hebräische vollkommen beherrschte. So konnte er uns sehr schaden. Indessen hatte er den Verkehr mit uns nicht ganz abgebrochen; er ging gewohnheitsmäßig zur Synagoge. Als er sie eines Tages verließ, versetzte ihm ein fanatischer Jude einen Messerstich. Glücklicherweise für ihn war die Wunde nicht tödlich.“

3. Entstellungen der Polemiker.

Auch in den Schriften, welche zur Widerlegung spinozistischer 62
Lehren verfaßt wurden, finden sich neben den zahlreichen sagenhaften Zügen nur ganz vereinzelt brauchbare Bemerkungen über das Leben des Philosophen. Ein Vergleich mit den zuverlässigen Nachrichten zeigt, daß man vielfach Gerüchte aufgriff, ohne sie zu prüfen, und Dinge aus dem Gedächtnisse niederschrieb, an welche man sich nur wie im Traume erinnerte. Sehen wir uns einen Augenblick in dieser Literatur um und versuchen wir, den Weizen von der Spreu zu sondern.

Eine der ältesten Lebensskizzen Despinozas stammt aus der Feder des bekannten Kieler Theologen Christian Kortholt. Sein im Jahre 1680 erschienenes Buch „Über drei große Betrüger“ (De tribus impostoribus magnis), Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinosa, ist reich an Kraftausdrücken und Entrüstung, bringt aber kaum brauchbaren Stoff. Kortholt prägte das vielfach nachgeschriebene Wort vom Gottgesegneten, den man besser den Gottverfluchten nennen würde: Benedictus est Spinosa, quem rectius Maledictum dixeris; Kortholt erfreute sich am berühmt gewordenen Wortspiel „einer von Gott zum Dornenland verfluchten Erde“, spinosa ex divina maledictione terra; diese traurigen Berühmtheiten sind aber auch die einzigen in Kortholts Buch. Er schöpfte sein Wissen aus der Einleitung zu Despinozas nachgelassenen Werken, aus einigen Briefen des Philosophen und aus dem gründlich mißverstandenen System. Das Märchen von Despinozas Christentum findet sich auch schon bei Kortholt.

Erst die zweite, vom Kortholt-Sohn (1700) veranstaltete Ausgabe des Werkes sicherte ihm wegen einiger wertvoller biographischer Notizen einen Platz in der Spinozaliteratur.

Noch öder ist eine Leipziger Dissertation vom 8. Sept. 1694. Sie ist betitelt: De duobus Impostoribus Benedicto Spinosa et Balthasare Bekkero. Der Verfasser, Dr. Ernst Kettner, kennt keine Kritik und keine Genauigkeit. Sein Despinoza wird im Jahre 1633 geboren, übernimmt sich an verbotenen Speisen und wird deshalb in der Synagoge mit Geißeln geschlagen; aus Unmut darüber geht er zu den Christen über und endet in vollkommener Religionslosigkeit. Seine philosophische Entwicklung vollzog sich nach Kettner auf zwei Stufen: „bald leckt er am Speichel des Hobbes, bald verschreibt er sich der kartesianischen Weltweisheit."

Kettner gefiel auch die oben genannte Abhandlung Sturms und Bayles Märe, Despinosa habe sich auf seinem Todesbette jeden Besuch eines Geistlichen verbeten, damit er ja nicht in einem Augenblicke der Schwäche eine seiner Ansichten verleugne.

Über antispinozistische Schriften finden sich einige nicht uninteressante Zeilen. Kettner kennt Poiret, Lamb. v. Velthysen (sic), Fr. Cuperus, Heinr. Morus, Petr. Dan. Huet, Elias du Pün (sic), [Pin] Gurtler, Korthold, Musäus, Horchius, Wittich, Mastrich (sic!) [Petrus van Maastricht], Leydecker und Limborch.

Bekanntlich hat die Geißelstrafe in der Synagoge nicht Despinoza, sondern Uriel Dacosta getroffen. Die Verwechselung bei Kettner ist um so auffallender, als er Dacostas Selbstbiographie gelesen zu haben scheint.

Das im gleichen Jahr 1694 erschienene Werk Friedr. Spanheims: Controversiarum de Religione Elenchus enthält nur eine kurze Kritik des theologisch-potitischen Traktates, aber keine Lebensskizze Despinozas.

Anspruchsloser aber annehmbarer als Kettners Schrift sind die wenigen biographischen Bemerkungen, welche sich in Adrian Verwers polemischem Werk gegen Despinoza finden. Es wird hier Levi Mortéra als der Lehrer des Philosophen erwähnt und bezeugt, daß Despinoza nach seinem Austritt aus dem Judentum seinen Lebensunterhalt durch philosophischen Privatunterricht gewann. Verwer stützt sich wohl auf persönliche Erkundigungen.

Wichtig ist auch die Beobachtung, daß schon 1694 Salomon van Til in einer Widerlegung des theologisch-politischen Traktats von der Schutzschrift spricht, welche der Philosoph nach

seiner Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinschaft gegen seine Glaubensgenossen abgefaßt habe. Van Til weiß, daß sie die heil. Schriften angegriffen habe und im Traktat verwertet sei, nachdem ihre Herausgabe dem Philosophen durch Freunde abgeraten worden.

Verwers und van Tils Notizen sind für den Biographen von Wert, zumal sie aus einer sonst so sagenreichen Zeit stammen. Sie bleiben freilich Ausnahmen.

Nach Verwers Vorwort liest man ein Gedicht von J. Oudaan zu Ehren des Verfassers, welcher den aus drei Kehlen bellenden Höllenhund in diesem Werk bezwungen habe. Oudaan spielt auf eine Äußerung an, welche Despinoza einst in Utrecht, bei einem Gastmahl, in Gegenwart französischer Herren aus Condés Hauptquartier gemacht haben soll, um sich eines „schändlichen Vergehens" zu rühmen. Am Schluß des Gedichtes wird die Anspielung durch einen ironischen Aufruf an einen „mingenoot, of leerling", er möge am Dornenstock, auf den er sich stützte, nagen, ebenso unverschämt als deutlich.

Man braucht sich nur zu erinnern, welches Laster einigen großen Herren aus der Umgebung Condés und ihm selbst von bösen Zungen vorgeworfen wurde, um einen Schlüssel für Oudaans Äußerung und seine Quelle zu gewinnen.

Es liegt ebensowenig Grund vor, an ein Vergehen Despinozas als an eine Schuld des großen Franzosen zu glauben. Anekdoten wie die in Platos Gastmahl über Alcibiades und Sokrates waren damals die Schlager der religiösen und moralischen Sezessionisten. Man hing sie unter Ausbrüchen zynischer Fröhlichkeit allen Leuten an, die man haßte.

Daß auch eine etwas ernstere Wissenschaft mit Despinoza wenig Glück hatte, zeigt das Beispiel Arnolds. Der kurze Abschnitt über den Philosophen, welcher sich in seiner Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie (1700) findet, erwarb sich ein gewisses Ansehen. Arnold verurteilt nämlich den Spinozismus mit ausnehmender Ruhe und Kaltblütigkeit. Seine Skizze ist indes höchst oberflächlich und mißverständlich. Ganz wertlos sind die biographischen Notizen. Arnold rafft bloß eilig und kritiklos aus dieser und jener Schrift vom alten Kortholt bis herab zu den Menagiana einige Nachrichten zusammen: nicht einmal Bayle benützt er aus erster Hand.

Es sollte noch besser kommen. Im Jahre 1702 erschien eine 16seitige Broschüre in Folio, welche dem geneigten Leser „vier neue Weltweisen für Augen stellen" sollte. Es sind Descartes, Hobbes, Spinosa, Becker.

„Ihre Zahl macht gleich ein Spann aus. Wenn ich mit Worten spielen wolte: könte ich sagen, daß Sie einen grossen Dreck-Wagen in die Welt gezogen, mit viel heßlichen Irrthümern beladen . . . Sonderlich

Spinosa scheinet wol recht vom Satan dazu gedinget zuseyn, die Atheisterey auf guten Fuß zu setzen. Was Hobbes nur halbicht angefangen, das hat er mit grosser Verwegenheit zu Ende gebracht."

Den anonymen Verfasser zeichnet eine staunenswerte Unwissenheit aus. Er scheint nur Christian Kortholt zu kennen und wird wohl auch die Werke des Philosophen kaum selbst eingesehen haben. Eine nicht wiederzugebende Kraftstelle hat seinerzeit Ed. Boehmer zwischen vier Wänden und van der Linde in breiter Öffentlichkeit vorgeführt. Der Verfasser ist um so weniger zu entschuldigen, als bereits brauchbare Vorarbeiten vorhanden waren.

63

V. Zwei Quellenschriften und ihre Ableger.

Im Jahre 1697 veröffentlichte P. Bayle in der ersten Auflage seines Dictionnaire historique et critique eine ausführliche Lebensskizze Despinozas und verbesserte sie für die folgenden Auflagen. Außer dem Vorwort zu den nachgelassenen Werken des Philosophen und seinen Briefen benützte Bayle eine seinem Verleger überreichte Denkschrift, aus welcher er die allgemeinen Daten über das Leben und den Charakter Despinozas geschöpft zu haben scheint; ferner die Bücher Stouppes und Bruns und einige antispinozistische Werke, die nicht als Quellen gelten können. Auch auf mündliche Mitteilungen beruft er sich.

Bei anderer Gelegenheit erwähnt Bayle Unterredungen mit den Ärzten Morelli (Morales) und Buissiere, welche sich indes nur auf einen Punkt beziehen, die Bekanntschaft Despinozas mit Condé, und, wie jetzt feststeht, mehr als zweifelhaft sind.

Bayles Quellen sind demnach so fragwürdig, daß man jede seiner Angaben mit andern zuverlässigen Berichten vergleichen muß.

Für eine spätere Auflage seines Werkes [1702] bediente er sich noch einer Lebensskizze Despinozas, welche von Sebastian Kortholt in Kiel als Einleitung zu dem Werke seines Vaters „De tribus impostoribus" (Hobbes, Herbert v. Cherbury und Spinoza) vorgesetzt und 1700 herausgegeben wurde.

Außer Bayles erster Auflage und Despinozas nachgelassenen Werken hatte dieser Kortholt einen Brief des Christian Nikolaus Greiffencranz an den alten Kortholt und mündliche Berichte des Malers Hendryck van der Spyck, des letzten Hauswirtes Despinozas im Haag, benützt.

Greiffencranz war 1672 mit Spinoza zusammengekommen. Die Angabe des Briefes, der Philosoph habe wie ein Einsiedler in seiner Studierstube gelebt, ist in ihrer Allgemeinheit von geringem Interesse. Die Mitteilungen van der Spycks sind nur dort ziemlich zuverlässig, wo er aus eigener Anschauung sprechen konnte. Was demnach Kortholt über die Jugend Despinozas berichtet, will eigens kritisch nachgeprüft sein. Auch die Schlüsse, welche er selbst an zweifellose Tatsachen knüpft, müssen als wertlos ausgeschieden werden. Ein oder das andere Beispiel beweist übrigens, daß Kortholt die Angaben des Hauswirtes etwas zu verallgemeinern suchte.

So bleibt denn auch für Kortholts Aufzeichnungen die Vorsicht als erste Regel bestehen.

Es finden sich in seiner Skizze, wenn man von einigen Zügen aus der Jugend des Philosophen absieht, nur vier Einzelheiten, welche sich sonst nicht genau belegen lassen. Zwei beziehen sich auf Despinozas Verkehr, eine auf die Größe seiner Ausgaben, eine auf seine Bibliothek. Alle vier mögen auf Angaben van der Spycks zurückgehen, wurden aber offenbar von Kortholt teilweise mißverstanden.

Bayle und Kortholt blieben eine ergiebige Fundgrube für alle, welche über Despinoza schreiben wollten, ohne sich die Zeit zu selbständigen Studien zu nehmen.

Der rührige Utrechter Buchhändler François Halma griff als- 64
bald den Plan einer Übersetzung Bayles auf und sorgte, daß diese Absicht nach Rotterdam zu Bayles Kenntnis gelangte.

In Frederik Mullers Catalogue raisonné der Sammlung van Voorst [1859] findet man unter der No. 990 einen Brief Bayles an Halma vom 24. Februar 1698 angemerkt, worin Bayle seine Freude über Halmas Unternehmen und seine Abneigung gegen Despinozas „verabscheuungswürdiges System“ zum Ausdruck bringt. Mehrere „Dichter“ feierten alsbald Halmas Werk. Einer von ihnen, W. Koolenkamp, schließt seine Ode mit dem Dank an Halma:

„Dank zy u Halma, brave Tolk!
Die d'Ongodist (uit d'Afgronds Kolk
Voor weinig Jaaren weêr verreezen,)
Door uw Vertaling maakt verstomt; usw.“

Auch Bayles Anmerkungen zum Text ließ Halma folgen als „Aanmerkingen op't leven en gevoelen van Spinoza“. Nicht vergessen hat er die unrichtigen Nachrichten über Despinozas letzte

Stunden aus Bayles Abhandlung über die Kometen. Man sollte glauben, Halma hätte sich leicht neue Aufschlüsse verschaffen und wenigstens einige offenbare Verstöße Bayles ausmerzen können. Er weiß aber bloß zu übersetzen. Nur die Vorrede enthält eine selbständige Polemik gegen die damals viel bewunderte spinozafreundliche Schrift „Fortsetzung zum Leben Philopaters".

Immerhin hatte dieser niederländische Bayle in seiner handlicheren Fassung mehr Aussicht auf Verbreitung in Holland. So konnte der Versmacher L. Rotgans von Hollands Dank dichten:

„Maar Neêrland boven al is aan uw vlyt verplicht,
ô Halma, die dit werk ter dienst der Batavieren,
In zuiver Nederduitsch vertaalt op uw papieren."

Halma muß auf dem Schreibtisch Goerees gelegen haben, als diesem 1705 bei Herausgabe seiner Kerklyke en weereldlyke Historien unter andern „fremden Vögeln" auch Benedicktus de Spinoza „ins Netz gefallen ist". Goeree, „Liefhebber der Ouwdheden", wie er auf dem Titel heißt, schließt sich in seiner Lebensskizze Despinozas aufs engste an Halma an. Die Anordnung, ja selbst der Ausdruck sind vielfach entlehnt; nur hie und da stößt man auf eine Verbesserung, so im Todesdatum, einmal erregt eine persönliche Erinnerung Goerees an Despinozas Lateinlehrer Franz van den Ende lebhafteres Interesse, sonst bietet das Leben nichts Neues. Auch eine Stelle über den Charakter des Philosophen, welche sich wie ein selbständiges Urteil ausnimmt, lehnt sich ganz an Bayle und Halma an.

VI. Die Biographie Johann Köhlers.

65 Die ausführlichste, auf genauen Erkundigungen ruhende Biographie Despinozas verfaßte im Jahre 1705 in holländischer Sprache der Düsseldorfer Johann Köhler (Colerus), seit 1679 Prediger der lutherischen Gemeinde in Amsterdam, als Nachfolger des Dr. A. Georgi Velten; von 1693 an lebte er im Haag, wohin er wegen einer Meinungsverschiedenheit mit seinem Kollegen Dr. Wesseling übergesiedelt war, und wo er bis zu seinem Tode, 1706, blieb. Er war ein ausgesprochener Gegner der spinozistischen Philosophie, aber ein wahrheitsliebender Mann, der sich häufig Flüchtigkeiten, doch niemals Lügen zuschulden kommen läßt.

In einem handschriftlichen Exemplar der Reise Stolles fand Freudenthal folgende Charakteristik Köhlers: „Er ist ernsthaften und ein wenig verdrießlichen humeurs. Sein iudicium geht so mitte; aber sein Eifer vor die Orthodoxie und das hochheilige Ministerium ist so groß, daß, wenn sich Gott nach seinem Willen richtete, er gewiß mehr als einen Eliam spielen würde. Gar zu bedachtsam kommt er mir nicht vor; denn er nimbt selten ein Blatt vor's Maul, sondern sagt gerne alles heraus, wie es ihm ums Hertze ist."

Diese Beschreibung erscheint um so richtiger, je öfter man Köhlers Leben Despinozas überdenkt. Sein Urteil geht wirklich „so mitte". Der Übereifer in der Kritik reißt ihn fort; „gar zu bedachtsam" ist er auch nicht bei Benutzung seiner Quellen.

Von seiner Amsterdamer Gemeinde war Köhler, wie Monnikhoff in seinem Exemplar der Biographie handschriftlich bemerkt, geliebt und hochgeachtet.

Auch der Leipziger Gelehrte Gottlob Friedrich Jenichen hält viel auf den Charakter und das Wissen Köhlers, den er als seinen Gönner und hochgeschätzten Freund bezeichnet. Er hatte ihn kurz vor der Ausgabe der Biographie Despinozas im Haag in Despinozas ehemaliger Wohnung besucht und bezeugt, daß er mehr und glaubwürdigere Quellen für sein Leben zur Verfügung gehabt habe als irgend ein anderer.

Die Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten Köhlers hat Freudenthal sorgfältig verzeichnet. Wir werden im folgenden öfters den Finger darauf zu legen haben.

Colerus benutzte außer einigen polemischen Schriften Bayles Artikel in der holländischen Übersetzung Halmas — er verstand kein Französisch —, Kortholt, Stouppe und Brun. Auch die Menagiana kannte er. Von Wichtigkeit ist, daß er einige Urkunden, welche über den Nachlaß des Philosophen berichten, verschiedene Rechnungen und zwei Briefe des Buchhändlers Rieuwertz an van der Spyck eingesehen hatte. Er wohnte ja im Haag in der alten Wohnung des Philosophen und ließ sich von diesem van der Spyck, seinem Hausherrn, und dessen Frau ausführlich über Despinoza erzählen. Welche andern Freunde und Bekannte des Verstorbenen er ausgeforscht habe, ist nicht mehr zu ermitteln. Jedenfalls zog er auch in Amsterdam Erkundigungen ein.

Der Natur seiner Quellen entsprechend sind die Nachrichten, welche Colerus über die Jugend Despinozas und zum Teil über sein Leben bis zum Jahre 1671 bringt, weniger zuverlässig.

Der kritische Geschichtschreiber wird auch sonst niemals vergessen, daß Köhlers Gewährsmänner mäßig gebildete Leutchen waren, welche aus dem Gedächtnisse einiges mitteilten, was sie über eine vor 20 Jahren verstorbene Partei behalten hatten.

Wenn irgendwo, so ist hier ein bescheidener Rückzug auf die geschichtliche Wahrscheinlichkeit angebracht. Was alles kann innerhalb zweier Jahrzehnte durch die Phantasie eines Malers ziehen! Welche Gewähr bieten solche Erinnerungsbilder dem kritischen Forscher?

Das Schicksal der Biographie Köhlers entsprach nicht ihrer Bedeutung. Wir haben schon oben erwähnt, wie der holländische Text alsbald hinter eine mangelhafte französische Übersetzung vom Jahre 1706 zurücktrat und selbst in der neuen Ausgabe Campbells wenig Berücksichtigung fand.

66 Eine englische Übersetzung, welche 1706 zu London erschien, ist nach der französischen angefertigt; dasselbe gilt von einer deutschen aus dem Jahre 1733; während die andere deutsche, von Kahler 1734 mit Zuhülfenahme des holländischen Textes veranstaltete, fast ganz unbekannt blieb.

VII. Biographische Merkwürdigkeiten aus dem 18. Jahrhundert.

Die neuere biographische Literatur zu Despinoza begannen wir oben mit den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts. Es drängt sich die Frage auf, ob denn nach Lucas, Bayle, Kortholt und Köhler niemand bis auf Diez eine längere Arbeit, welche der Erwähnung wert wäre, geleistet hätte. Ein klassisches Werk über Despinozas Leben ist in dieser Zeit tatsächlich nicht erschienen. Immerhin dürfte ein Überblick über biographische Skizzen aus dem 18. Jahrhundert manche wenig bekannte literarishe Merkwürdigkeit zutage fördern. Treten wir also unsern Rundgang an.

Es ist nicht zu leugnen, daß der relativ wahrheitsgetreue Bericht Köhlers wenigstens in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen bei Forschern von einigem Ernst die über Despinoza um-
67 laufenden Sagen verdrängte. Auf Köhler stützt sich hauptsächlich die Skizze, welche Basnage im fünften Band seiner Histoire des Juifs depuis Jesus-Christ jusqu'à présent [Rotterdam 1707] vom Philosophen entworfen hat. Sie ist freilich rasch und oberflächlich gezeichnet, anerkennt aber doch wenigstens den richtigen Takt.

welchen Köhler in der Kritik der Menagiana bewiesen hatte. Für den Charakter des Philosophen hat Basnage wenig Verständnis. Recht bezeichnend dafür ist sein Satz:

„Spinoza, qui avec sa vieille robe de chambre ne laissoit pas d'être fort sensible à la gloire, et de soûpirer après l'immortalité, fit le voiage d'Utrecht dans une circonstance très-delicate. Ce voiage excita les murmures du peuple contre lui, et fut non seulement imprudent mais inutile, car il ne put voir le Prince qui étoit sorti quelques jours auparavant d'Utrecht."

Von Wichtigkeit ist dagegen, daß Basnage als genauer Kenner der jüdischen Literatur ganz ausdrücklich betont, Despinoza habe seine Ansicht über die Propheten aus den jüdischen Religionsphilosophen geschöpft. Das System selbst läßt er größtenteils aus der Kabbala fließen.

Literarisch wertvoller ist die Studie, welche der Leipziger Professor Gottlieb Friedrich Jenichen im gleichen Jahr veröffentlichte. Im ersten Teil seiner ‚Geschichte des Spinozismus Leenhofs' bringt er Notizen über Despinoza, aus denen eine ungewöhnliche Literaturkenntnis spricht. Fast alles, was bis zum Jahre 1707 über Despinozas Leben geschrieben worden war, nahm er in Augenschein. Des Lucas Handschrift war ihm natürlich nicht bekannt. Er kennt aber Kortholt, Bayle und Halma, Kettner, Stouppe und Brun und manche in Zeitschriften verborgene Abhandlung; er unterredete sich persönlich mit Köhler im Haag und studierte seine Biographie genau. An Kritik fehlt es ihm auch nicht ganz, da er doch wenigstens die Menagiana abweist.

Eine eigentliche Lebensskizze des Philosophen hat aber Jenichen nicht verfaßt; er beschränkt sich auf Bemerkungen, welche kaum etwas Neues bieten. Ziemlich vollständig ist seine Liste der gegen Despinozas Philosophie gerichteten Abhandlungen und Werke. Dieses Verzeichnis wurde fleißig benutzt. Auch Walchs Liste zur Spinozaliteratur ist sicherlich von Jenichen abhängig. Bemerkenswertes zur Biographie bringt aber Walch im übrigen nicht.

Auf Bayle, den französischen Köhler und einige Fabeln ist eine Lebensskizze kritiklos aufgebaut, welche H. Wolfgang Jäger 1710 als Dissertation drucken ließ. Jäger läßt Despinoza taufen und schickt ihn nach Paris, wo Pomponius daran gedacht habe, ihn einzukerkern. Sieht man von einigen brauchbaren Gedanken über den theologisch-politischen Traktat ab, so ist Jägers Beurteilung der Lehre Despinozas nicht besser als der biographische Teil.

Auch in Diecmanns Buch „Schediasma inaugurale de naturalismo Jo. Bodini", in Quensteds Theologischem System (Systema Theolog. I. cap. 10. Sect II. p. 422) und in Buddaeus' „De spinozismo ante Spinozam" braucht man nicht nach unbekannten Einzelheiten zu suchen. Lesenswert ist dagegen des Folcher Morin (eig. Upmarks) Atheistengeißel Ἀθεομαστιξ (Upsalaer Dissert. vom Jahre 1709). Das erste Kapitel dieses seltenen Büchleins bringt unter andern eine bemerkenswerte Studie über das berüchtigte Buch De tribus mundi summis impostoribus mit reichen Literaturangaben. Auch eine Note über Uriel Dacosta wird man mit Nutzen lesen. Das zweite Kapitel handelt über Cardanus, Campanella, Vanini, Hobbes und Spinoza, das dritte über Macchiavelli, das vierte und letzte enthält eine Abhandlung über den Atheismus.

Upmark liefert keine biographischen Angaben, verzeichnet aber bibliographische Kleinigkeiten zur Spinozaliteratur, von denen die eine und andere Aufmerksamkeit verdient. Auch seine Auffassung des Systems enthält manches Gute.

Ziemlich wertlos sind dagegen die Auszüge aus Kortholt und Benthem, mit denen Starck seinen ‚Tractatus de vita privata doctorum' belastet hat.

Womöglich noch geringfügiger ist ein biographischer Abriß
68 in dem Sammelwerk „Observationes miscellaneae" vom Jahre 1712. Der Verfasser schreibt zum größten Teil Jenichen aus und tischt dazu einige Geschichten und Urteile auf, welche er teils aus Löscher, teils aus den Relationes Halenses vom Jahre 1710 herübernimmt. Seine Urteilslosigkeit zeigt sich in der Behauptung, Despinoza sei reformierter Christ gewesen, und gipfelt im Histörchen: „Man sagt, er habe gewünschet lebendig (!) massacriret zu werden, wie etwa dergleichen denen Brüdern Witten in Holland geschahe, nur damit er in aller Welt bekant werde." Dieses hübsche Stückchen fand natürlich seinen Weg in historische Enzyklopädien.

Man findet wohl auch die „Unschuldigen Nachrichten" und Heumanns „Acta Philosophorum" in Literaturverzeichnissen zur Biographie Despinozas angemerkt. In mehreren Bänden der „Unschuldigen Nachrichten" machen sich allerdings längere Abhandlungen über den Philosophen breit; es sind aber fast nur wenig gelungene Besprechungen seines Systems. Eine kleine biographische Skizze enthält der Band „auf das Jahr 1706". Sie ist nach Bayle und Coler verfaßt, verzichtet aber auf die „Menagiana" nicht ganz. Es wird auch die Einleitung zu den

nachgelassenen Werken erwähnt. Da aber der Verfasser schreibt: „Seine kleine Schrifften sind nach seinem Todt ediret worden, jedoch nicht das Corpus Philosophiae, so er sonst versprochen", scheint er den Band nie eingesehen zu haben. Die Ährenlese aus den Acta Philosophorum fällt noch dürftiger aus. Von Wert sind hier bloß Nachrichten über damalige Anhänger des Spinozismus.

Es ist auffallend, daß um diese Zeit selbst fleißige Sammler und große Bücherkenner ihre biographischen Notizen mit oberflächlichster Gleichgültigkeit und überallher zusammenrafften. So enthält z. B. die von außerordentlicher Gelehrsamkeit strotzende Biblio- 69
theca Hebraea Wolfs nur eine kurze, unkritische Skizze des Lebens Despinozas.

Der belesene und viel gereiste Schudt nahm in seine Jüdischen Merkwürdigkeiten einen Aufsatz über Despinoza auf, welcher sich auf Benthem und Arnold stützt, Colerus aber nur aus Basnage zu kennen scheint, — und das im Jahre 1714.

Die sklavische Abhängigkeit von Basnage findet einen grotesken Ausdruck im köstlichen Bericht über Despinozas Reise nach Utrecht. „Der Printz Condé wolte ihn sehen, er zog deßwegen in seinem gewöhnlichen alten Nachtrock nach Utrecht, kam aber zu späth, denn der Printz war einige Stunden vorhero von dannen verreiset."

Despinozas Tod wurde immer wieder Gegenstand lebhafter Erörterungen. Der berühmte Gelehrte B. Nieuwentijt erzählt vom Ärgernis einiger Kleingläubigen, da sie vom ruhigen Hinscheiden des Philosophen erfuhren. Die Tatsache selbst, daß Despinoza in großem Frieden ohne äußere Zeichen von Beunruhigung gestorben sei, ist, fügt Nieuwentijt hinzu, so viel ich erkunden konnte, wahr. Es sei aber auch sicher, daß er auf seinem Krankenbette keinen Disput über des Menschen Zustand nach dem Tode und die Sicherheit oder Ungewißheit seiner eigenen Ansichten haben wollte. Dagegen habe einer der besten Freunde und Schüler des Philosophen, ein Mann, den er persönlich gekannt, auf dem Todesbett eingestanden, daß er jetzt alles glaube, was er früher geleugnet, daß es aber zu spät sei, Gnade zu hoffen.

Von Jakob Friedrich Reimmann, der sich die Aufgabe gestellt hatte, die Geschichte der jüdischen Theologie und jüdischen „Atheisterei" zu schreiben, dürfte man noch am ehesten einen Ansatz zu Quellenstudien vermuten. Aber in seiner Lebensskizze Despinozas ist nichts davon zu bemerken. Bayle ist zumeist ausgeschrieben, Köhler kennt Reimmann sicherlich nicht aus erster

Hand. Die Nachrichten über des Philosophen „Lebens-Art und äußerlichen Umgang“ läßt Reimmann in ihrem „Wert und Unwert“. „Indessen“, fügt er hinzu, „ist und bleibet doch das gewiß, daß er ein Mann von garstiger Gestalt, und von noch garstiger (sic) Beschaffenheit des Gemüths gewesen.“

Ein garstiges Männlein aus dem Philosophen zu schnitzen, ist für Reimmann durch glückliches Ineinanderfügen von Quellenberichten und Sagen eine Leichtigkeit. „Was das erste anbelangt, so war er klein von Person und hatte eine gelblichte oder vielmehr eine schwärtzlichte Zigeuner-Couleur, und trug etwas in (sic) Gesichte, das einen gleichsam vor ihn warnete.“

Die Reimmannsche „Quellenkritik“ blieb von jetzt an für längere Zeit Muster. Es gab Ausnahmen, aber nicht viele.

Ein eigenartiges Erzeugnis der Spinoza-Literatur zeitigte das
70 Jahr 1711. Es ist ein kleines Büchlein, betitelt: Rencontre de Bayle et de Spinosa dans l'autre monde. Schon der gefälschte Verleger und der Druckort „A Cologne chez Pierre Marteau“ ist eine Augenweide für den Bücherfreund. Ein „Pierre Marteau“ interessiert immer: man hat da gewiß ein seltenes Buch vor sich, höchstwahrscheinlich — in unserem Falle trifft es zu — elend gedruckt auf armseligem Papier mit den sinnwidrigsten Druckfehlern. Der „Spinosa“, welcher hier dem Herrn Bayle sein Leben erzählt, weiß über sich selbst kaum mehr als der alte französische Colerus. Bayle gibt aus Dankbarkeit seine eigene Biographie im Auszug zum besten. Im dritten Teil des Gespräches finden sich allerlei genealogische Schnurren, mehr oder weniger boshafte politische und soziale Anspielungen und zu guter Letzt das Geständnis aus Bayles Mund:

„Mein kritisches Lexicon und ihr politischer Theologe, unsere Meisterwerke, würden eher den Namen von Chimären verdienen als der Traktat, durch den ich mich gegen den ‚Avis aux Réfugiez‘ verteidigte, eine Schrift, welche man mir beigelegt hat.“ — „Das ist wahr,“ erwidert Despinosa. „Ich wollte, daß die Sterblichen, die sich zwar nicht wie ich zum Zeitvertreib damit beschäftigen, dem Kampf zwischen Spinnen und Fliegen zuzusehen, aber doch ihr Leben lang Spinnen gleich nur daran arbeiten, Fliegen zu fangen, auf unsere Kosten sich belehren ließen.“

So denkt offenbar auch der Verfasser. Seinen Zweck zu erraten ist schwer. Die beiden Philosophen werden, meint er, in der andern Welt ihre Irrtümer eingesehen haben; er lasse sie sprechen, wie sie jetzt, erleuchtet wie sie sind, denken mögen. Selbst wolle er nicht richten, sondern nur verstehen.

Der Autor ist ein Friedensapostel. Müde vom schrecklichen Erbfolgekrieg, predigt er Aussöhnung. Erasmus in seiner Friedensliebe ist ihm der Gegenstand begeisterter Verehrung; auch Bayle preist er ob seines Aufrufs zum Frieden. Despinozas friedeatmendes Stilleben, vielleicht auch einige Seiten der theologisch-politischen Abhandlung paßten zu seinen Friedensstimmungen. Die Jesuiten bittet er, die berühmte Schrift des Paters Nicolas Caussin, Beichtvaters Ludwigs XIII., „L'Ange de paix" von neuem zu erwecken. War doch Caussin, der unvergleichliche, auch Martyrer des Friedens; ihn konnte der kriegslustige Richelieu nicht brauchen und entfernte deshalb den unliebsamen Friedensmahner vom Hofe.

Aus all den Drolligkeiten der „Begegnung" interessiert uns hier nur Despinozas Leben. Es bietet einige scheinbar neue Einzelheiten, welche selbstverständlich falsch sind, aber wenigstens erheiternd wirken. So ersetzt z. B. van den Endes grundgelehrtes Töchterchen den Vater bei seinen Lateinschülern, wenn Papa „Kranke zu besuchen hat". Sie entzückt ihre galanten Zöglinge durch ihren Gesang. Bayle weiß auch einiges über den freigeistigen Mentor zu berichten, was dem ehemaligen Schüler unbekannt geblieben war.

Die „Begegnung" scheint, wie so viele bei „Marteau" — ein Name, unter dem sich Dutzende von Verlegern versteckten — erschienenen Werke, fast nur von exaltierten Bücherfreunden verkostet worden zu sein. Man hätte ihr ein besseres Schicksal gewünscht. Nach dem Jahre 1710 war das Interesse am Philosophen mehr und mehr geschwunden.

Deshalb fand die oben erwähnte im Jahre 1719 gedruckte Lebensschilderung aus der Feder des Maxim. Lucas wenig Widerhall und ging schlecht ab. Ob sie in der zu London 1720 anonym erschienenen Broschüre „An account of the life and writings of Spinoza" (van der Linde 105) benutzt wurde, kann ich nicht sagen, da es mir trotz aller Bemühungen nicht gelungen ist, des Büchleins habhaft zu werden. Sonst war Lucas fast nur einigen Spinozakennern in Frankreich zu Gesicht gekommen. Nicéron stö- 71
berte ihn im zehnten Band der Nouvelles Littéraires auf und entnahm ihm einiges, allerdings sparsam und mit flüchtiger Hand, in seiner 1730 erschienenen Lebensskizze Despinozas. Seine Bedenken gegen die Tendenzschrift waren kritische; er mißtraute ihr wegen der allzu häufigen apologetischen Ausrufungszeichen. „Der

Herr Lucas," schreibt er, „so berüchtigt in Holland durch seine Quintessences und noch mehr durch seine Sitten und seine Lebensweise, hat ein anderes Leben verfaßt, welches aber nichts als eine Lobrede auf diesen bekannten Atheisten ist." Auch sonst hatte Nicéron Anwandlungen von Kritik; er verwirft die Fabeln der „Menagiana", er spielt die Berichte über Despinozas Besuch in Utrecht bei Condé gegeneinander aus; er zieht die Darstellung Köhlers über das Attentat gegen den Philosophen dem Bericht Bayles vor; er wägt die zwei Angaben Köhlers über den Todestag gegeneinander ab und entscheidet sich für das richtige Datum. Aber eine eigentlich kritische Arbeit ist Nicérons Biographie dennoch nicht; er verstand es nicht, Lucas richtig zu verwerten, und fand seine Hauptquelle in Bayle und im französischen Köhler.

Die Arbeit Boulainvilliers', welcher, wie oben erwähnt, den französischen Colerus mit dem zerstückelten Lucas und einigen wertlosen Bemerkungen durchsetzte, wurde zwar reichlich an Stelle des verschollenen Lucas und des nicht eben häufigen französischen Köhler ausgenutzt, aber von den Gelehrten wegen ihrer willkürlichen Änderungen mit Geringschätzung behandelt. Nach Erscheinen der Ausgabe des Paulus schlug man sie nur noch selten nach.
72 Erst die neueste Zeit brachte das unerwartete Ergebnis, daß Boulainvilliers eine erstklassige Handschrift des Lucas vorgelegen hatte, und seine Exzerpte somit für die Textgestaltung des Lucas selbst einige Dienste leisten können.

Gerade die Arbeit Boulainvilliers' beweist wieder, wie wenig bekannt schon 1731 der Originaldruck des Lucas war. Mit den
73 Jahren nahm diese Unkenntnis noch zu. In seinem „Brief über Spinosa" kennt Voltaire allem Anschein nach nur die Schrift Boulainvilliers', die er neben dem französischen Colerus benützt. Voltaire urteilt richtig, aber allzu seicht über Despinozas Charakter. Nicht das Biographische macht übrigens seinen ‚Brief' interessant, sondern das Philosophisch-Kritische. Allerdings kann man auch hier, wie so häufig bei Voltaire, nur wissen, was er über Despinoza schrieb, nicht aber, was er über ihn dachte. So behauptet er z. B., das ganze System Despinozas habe die Unkenntnis der Physik zur Grundlage und sei nichts weiter als ein ungeheuerlicher Mißbrauch der Metaphysik. Despinoza ist für Voltaire der abgefeimteste Atheist. Aber derselbe Mann schreibt wenige Zeilen später vom Deismus: „Er ist ausgezeichnet für das diesseitige Leben, aber verabscheuungswürdig für das Jenseits. Er verurteilt

seinen Anhänger unfehlbar zur Verdammnis, aber er beruhigt ihn.“ Das sind eben nur Witze in einer sehr ernsten Sache, Witze ohne Humor. Und somit ist die beste Lösung des Briefes und aller darin enthaltenen Urteile der Schlußsatz an den prinzlichen Adressaten: „Et si votre Altesse n'est pas de mon avis, j'ai tort.“

Flache Urteile über Despinozas Leben und Denken sind in jenen Zeiten der Oberflächlichkeit und Vielschreiberei das Gewöhnliche. Zu den Quellen drang man nicht vor. Selbst Gelehrte, die sich sonst vielfach gründlich umzusehen pflegten, versagen bei Despinoza meistens. So ist die Lebensskizze in Moreris Sammelwerk und in seinem ersten Supplement von vollendeter Kritiklosigkeit.

Eine löbliche Ausnahme bildet Iselin im 4. Band seines all- 74
gemeinen historischen Lexikons. Der Artikel ‚Spinoza‘ ist in seinem biographischen Teil wenigstens recht vorsichtig abgefaßt; eine genauere Kenntnis der Quellen verrät er allerdings nicht.

Iselin ist die Hauptquelle für Johann Nikolaus Weislinger. Dieser hat Despinozas gedacht in seinem Werk: Außerlesene Merckwürdigkeiten, Von alten und neuen Theologischen Marckschreyeren, Taschenspieleren, Schleicheren, Winckel-Predigern, falschen Propheten, Blinden-Führeren, Splitter-Richteren, Balcken-Trägeren, Mucken-Seigeren, Cameel-Schluckeren, und dergleichen etc. Welche sich zu Christus Aposteln verstellen.

Natürlich konnte der treffliche Weislinger des Menage „Verworfenengesicht“ nicht entbehren. Er holte sich die Fabel aus Menckes Gelehrten-Lexikon.

Die erste Ausgabe Weislingers ist vom Jahre 1737 datiert. Wir haben damit über den hundertjährigen Geburtstag Despinozas hinausgegriffen. Indes hatte auch das Jahr 1732 keine Arbeit von Wert gezeitigt. Es wäre nur an die beiden deutschen Übersetzun- 75
gen Köhlers zu erinnern, von denen bereits die Rede war. Die eine, anonym erschienene, welche uns hier für einen Augenblick festhalten soll, erschien 1733, die andere, auf das Original zurückgehende, 1734. Die erstere verdient wegen einiger Anmerkungen die Aufmerksamkeit der Spinozaforschung.

Der Verfasser bringt Nachträge aus Kortholts Buch de tribus Impostoribus, flicht Bemerkungen ein über Despinozas Quellen und über den einen oder andern seiner Freunde, und verbreitet sich ausführlich über manche Ansichten des Philosophen. Von besonderem Interesse ist eine Anmerkung, welche wir auf S. 116 Anm. (1) lesen:

„Sonsten soll Spinoza auch noch mit einem andern Atheistischen Kopff, so Mr. Lucae (sic) geheissen, bekannt gewesen seyn, und von diesem noch vieles in der Atheisterey gelernet haben. Ich habe in einer vornehmen privat Bibliothec, ein abgeschriebenes wiewohl unvollständiges Werck in französischer Sprach, gesehen, das diesen Monsieur Luca zugeschrieben wurde, und habe darinnen gantz abscheuliche Grund- und Lehr-Sätze, die alle Spinozaisch waren, angetroffen . . . Es wurde dabey erzehlet, wie ein grosser Printz in seiner Bibliothec solches vollständig besitze, und davor 100 fl. habe auszahlen müssen, damit er es bekommen, und daraus sey diese Abschrift abgeflossen."

Mitten aus all dem langweiligen Ernst darf wohl auch ein Stück Humor auftauchen.

Ein köstliches Büchlein erschien 1735 in London: Lettres |
76 Sur Les | Hollandois | Par | M. A. F. C. Es ist ganz zusammengesetzt aus der anspruchsvollsten Unwissenheit und unfreiwilliger Komik. Zehn Kapitel handeln über die Holländer im allgemeinen, ihre Regierung und Religion, ihren Geschmack, ihren Unterricht und ihren Handel; dann wird über die Stadt Amsterdam, Akademien und Gelehrte in drei Briefen berichtet. Das letzte, 12. Kapitel verbreitet sich über Seewürmer und das vorletzte über „Spinosa". Es ist nichts Biographisches darin, wir begegnen nur einigen matten Ausfällen in Bayles Sinn gegen das System. Bemerkenswert an der Skizze ist ein Satz, nicht bloß, weil er richtig, sondern auch weil er fast der einzige vernünftige im ganzen Büchlein ist. „Es gibt einige Spinozisten in Holland," heißt es hier. „Man nennt sie so, mehr um anzudeuten, daß sie ganz eigenartige Anschauungen haben, als um ihnen Spinozas Ansichten beizulegen."

77 An all diese unkritischen Machwerke reiht sich würdig eine handschriftliche Biographie Despinozas, vom Juden Franco Mendes 1760 in Amsterdam verfaßt. Freudenthal hat sie in der Bibliothek der Amsterdamer jüdisch-portugiesischen Gemeinde eingesehen und ihre Wertlosigkeit durch einige Anführungen aufgedeckt.

Etwas weniger trostlose Arbeiten als die zuletzt genannten Literaturerzeugnisse begegnen uns seit der Mitte des Jahrhunderts. Die beste Bibliographie zu Despinoza im 18. Jahrhundert legte
78 Trinius in seinem Freidenkerlexikon nieder. Sie ist auch jetzt noch, selbst neben van der Linde, der sie leider nicht kannte, unentbehrlich. Die Lebensskizze dagegen, welche Trinius vom Philosophen verfaßt hat, und die Zeichnung des Systems sind so

armselig wie nur möglich. Trinius nennt zwar Lucas, hat ihn aber offenbar nie in der Hand gehabt.

Auch andere gleichzeitige Sammelwerke und Enzyklopädien, welche einen Artikel „Spinoza“ aufweisen, bieten ausnahmslos nur Minderwertiges. Selbst ein so trefflicher Gelehrter wie Antonin Valsecchi kann sich, da er über Despinozas Tod spricht, vom Bann der Märchen und Sagen nicht frei machen. Der Weg zu den besseren Quellen war ihm nicht verschlossen, da er ja Colerus kannte. Aber statt dessen schließt er sich Bayle, Wolf und Nieuwentijt an und fabelt von einem Verbot Despinozas, an sein Todesbett einen Diener der Religion kommen zu lassen. Colerus hat seine Nachrichten von den Hausleuten selbst, Nieuwentijt setzt seiner Erzählung einfach ein „es ist gewiß“ voraus, ohne die Quelle zu nennen; und Valsecchi ist unkritisch genug, dem letzteren zu folgen.

Besser bewandert waren Brucker und Savérien. Brucker erwähnt in seiner umfangreichen lateinischen Geschichte der Philosophie den zehnten Band der Nouvelles Littéraires mit dem Aufsatz des Lucas. Ausgenützt hat er ihn freilich nur im allergeringsten Maß. Dagegen ist er ausgiebiger verwertet in Savériens Leben Despinozas. Die erste Ausgabe dieser „Leben großer Weltweisen“, berühmt durch einige schön ausgeführte Porträts von Philosophen, hätte, wenn man den hier gezeichneten Fährten nachgegangen wäre, die ganze Erforschung des Lebens Despinozas leicht in ein festes, sicheres Geleise gebracht; wenigstens die Quellenfrage wäre einer schnelleren Lösung entgegengeführt worden. Aber es hat nicht sein sollen. Alles Minderwertige wurde herangezogen, Savérien ließ man liegen.

Ernstere Bemühungen, Neues über Despinozas Leben zu erforschen, finden wir beim Amsterdamer Arzt Johannes Monnik- 79
hoff. Er hatte der Erstlingsschrift des Philosophen, deren Herausgabe erst das 19. Jahrhundert erlebte, und die er mit eigener Hand abgeschrieben hatte, eine Vorrede mit Despinozas Lebensbeschreibung vorausgeschickt. Sie stammt aus der Zeit zwischen 1743 und 1787, Monnikhoffs Todesjahr. Van Vloten und neuerdings Freudenthal haben Auszüge daraus mitgeteilt. Monnikhoff erzählt einige unbekannte Einzelheiten. Unbedingt brauchbar sind nur die Angaben über das spätere Elternhaus Despinozas und seine Wohnung in Rijnsburg und Voorburg. Hier standen Monnikhoff offenbar lokale Überlieferungen und Erkundigungen an Ort

und Stelle zu Gebote. Alles übrige „Neue“, was er vorbringt, sind nur Vermutungen, die sich schwer bewahrheiten lassen.

Die Universitätsbibliothek in Halle a. S. besitzt noch weitere von Monnikhoffs Hand geschriebene Notizen zum Leben des Philosophen. Sie stehen auf Kärtchen, welche in ein Exemplar des holländischen Colerus eingelassen sind. Ed. Boehmer hatte das Buch in Amsterdam erstanden. Diese handschriftlichen Bemerkungen bieten mehr oder weniger dasselbe, was auch im oben genannten Kodex B des kurzen Traktates zu finden ist. Erinnern wir kurz an einige Zeilen, welche mehr Interesse beanspruchen.

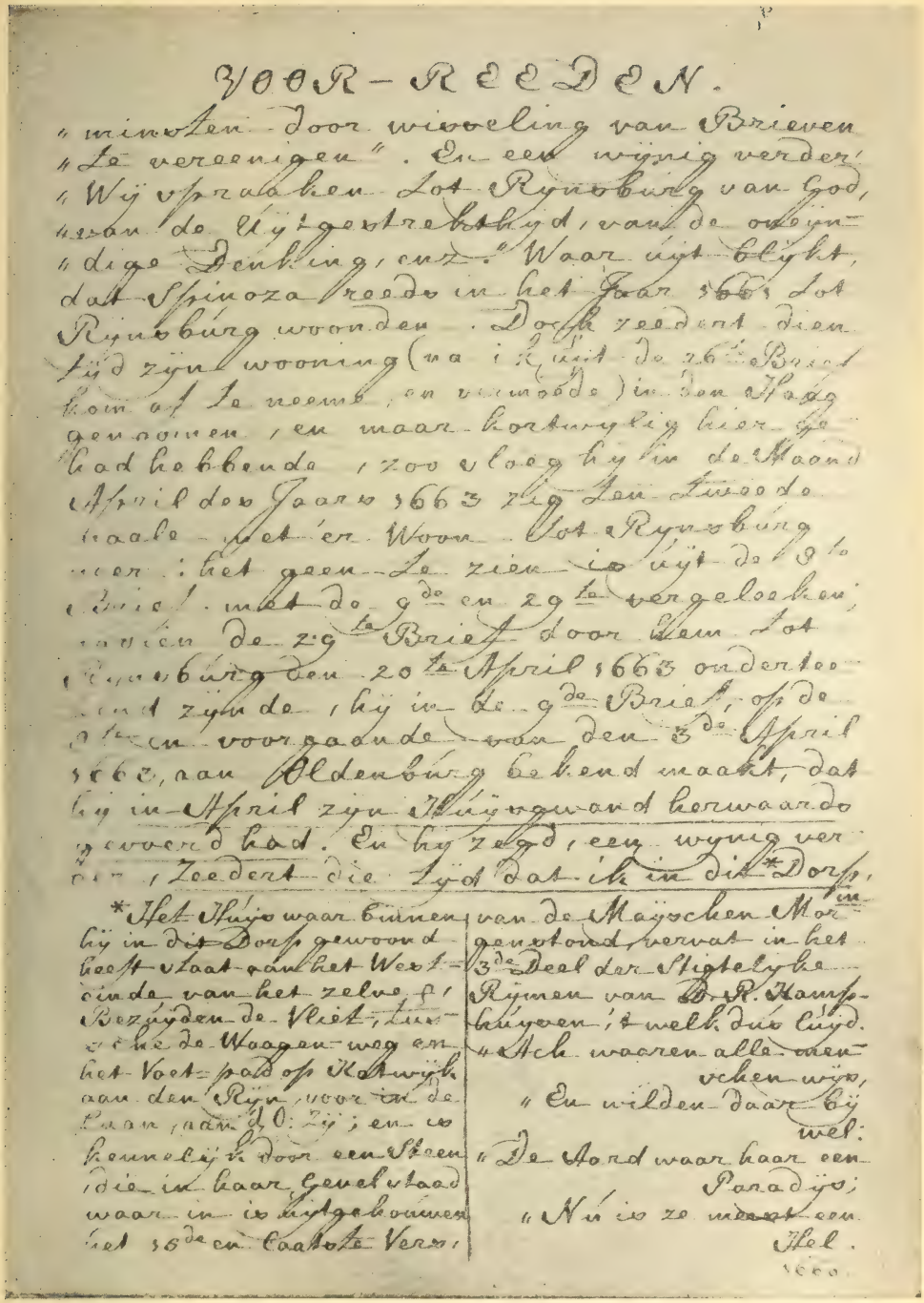
Monnikhoff ist der Ansicht, daß Despinoza zweimal in Rijnsburg seinen Wohnsitz aufschlug. Er schließt dies aus einem Briefe des Philosophen, worin Despinoza dem Freunde meldet, er sei im April wieder in das Dorf zurückgekehrt und habe sein Gepäck mitgeführt. Es ist dies bekanntlich ein Mißverständnis, da der Philosoph nicht von Rijnsburg, sondern von Voorburg redet.

Die Witwe, bei welcher Despinoza zuerst im Haag wohnte, heißt bei Monnikhoff „van Velde“.

Zur Behauptung Colers, der Philosoph habe oft zwei bis drei Tage sein Zimmer nicht verlassen, bemerkt Monnikhoff, daß hier offenbar ein Druckfehler vorliege, statt Tage müsse „Monate“ gesetzt werden, „want zig voor twee a drie Dagen van menschen af te zonderen is niet ongemeen“.

VIII. Kritisches Ergebnis.

Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich ein recht einfaches kritisches Ergebnis für den Biographen. Zunächst muß er sich an die Werke und Briefe Despinozas und an die zwei von seinen Freunden verfaßten Vorreden halten, sowie an die noch vorhandenen oder die von Colerus erwähnten Urkunden amtlicher und privater Natur. Einen selbständigen Wert haben auch die Tatsachen und Charakterzüge aus dem späteren Leben des Philosophen, wie sie Lucas aufgezeichnet hat. Sie sind Schritt um Schritt mit Bayles Skizze und den Aussagen van der Spycks und seiner Frau zu vergleichen. Diese Berichte sind der Art ihrer Überlieferung nach bei Köhler glaubhafter als bei Kortholt. Wertvoll sind zum Teil auch die Mitteilungen des jungen Rieuwertz



VOOR-REEDEN.

„minsten door wisseling van Brieven
„te vereenigen". En een wynig verder:
„Wy spraaken tot Rynsburg van God,
„van de Uytgestrektheyd, van de oneyn-
„dige Denking, enz." Waar uyt blykt,
dat Spinoza reeds in het Jaar 1661 tot
Rynsburg woonden. Doch zeedert dien
tyd zyn wooning (na ik uyt de 26te Brief
kom af te neeme, en vermoede) in den Haag
genoomen, en maar kortwylig hier ge-
had hebbende, zoo sloeg hy in de Maand
April des Jaars 1663 zig ten tweede
maale met er Woon tot Rynsburg
neer: het geen te zien is uyt de 8te
Brief met de 9de en 29te vergeleeken;
nadien de 29te Brief door hem tot
Rynsburg den 20te April 1663 onderteekend
zynde, hy in de 9de Brief, op de
8te en voorgaande van den 3de April
1663, aan Oldenburg bekend maakt, dat
hy in April zyn Huysgwand herwaards
gevoerd had. En hy zegd, een wynig ver-
der, Zeedert die tyd dat ik in dit* Dorp,

*Het Huys waar binnen hy in dit Dorp gewoond heeft staat aan het West-einde van het zelve &, Bezuyden de Vliet, tusschen de Waagen weg en het Voet-pad op Katwyk aan den Ryn, voor in de Laan, aan d.O. zy; en is kennelyk door een Steen die in haar Gevel staad waar in is uytgehouwen het 16de en laatste Vers, van de Mayschen Morgenstond, vervat in het 3de Deel der Stigtelyke Rymen van D. R. Kamphuysen, 't welk dus luyd.

„Ach waaren alle menschen wys,
„En wilden daar by wel:
„De Aard waar haar een Paradys;
„Nu is ze meest een Hel.

1660.

(Photographie v. Prof. P. G. Richen.)

Aus dem handschriftlichen Leben Despinozas von Monnikhoff (Vorrede zur Handschrift B der „Korte Verhandeling" [K. Biblioth. im Haag]).

bei Stolle-Hallmann, während das Gerede anderer Gewährsmänner der zwei deutschen Reisenden mit großem Mißtrauen untersucht werden muß. Auch einige Äußerungen Stouppes, Bruns, Beckers, Verwers, St. Evremonds, Chevreaus, Leibniz', Tschirnhausens haben biographischen Wert. Monnikhoffs Ergänzungen sind fast nur dort von Bedeutung, wo sie Lokales berichten. Für die Jugendgeschichte ist Lucas mit großer Vorsicht und starkem Mißtrauen zu benützen. Fortwährende Seitenblicke auf Bayle, Köhler und archivalische Dokumente werden vor Mißgriffen bewahren.

Bei Ausbeutung der Briefe des Philosophen muß man neben der Ausgabe van Vloten-Land auch die Facsimile-Edition W. Meijers heranziehen. Die Quellen und sonstige Nachrichten finden sich in Freudenthals erstem Spinozawerk gesammelt. Ergänzungen bieten Meijer, Vogels und der Verfasser. Daneben ist W. Meinsmas Werk unentbehrlich. Trinius, van der Linde, Raciborski, Grunwald, Ueberweg-Heinze bieten notwendige biographische Hülfsmittel.

Die Nachrichten über die Familie Despinozas, sowie über seine philosophische Entwicklung behalten nach dem jetzigen Stand unserer Quellen den Charakter der Hypothese. Die folgende Darstellung wird auf diesen beiden Gebieten selbständige Untersuchungen bringen, ohne jedoch zur historischen Gewißheit vorzudringen.

Nähern kann man sich dieser Gewißheit in bezug auf die Entwicklung des Philosophen, wenn man sorgfältig seine Zeit, seine Umgebung, die in seinen Bildungsgang eingreifenden Mächte prüft und gleichsam zerlegt. Hierbei werden die oben erwähnten Werke über holländische und jüdische Geschichte zu Rate zu ziehen sein. Zahlreich und wertvoll ist ferner die Spezialliteratur über die geistige Entwicklung Despinozas. Der Biograph muß sie ganz und genau kennen.

Eine Reihe der oben behandelten Werke bietet auch Treffliches oder doch Interessantes über den Charakter des Philosophen. Neben Kuno Fischer, Freudenthal, Pollock und Couchoud wird man auch M. Philipson, Brunschvicg und A. van der Linde mit Nutzen nachschlagen.

Wegen ihres historischen Interesses sollte sich der Biograph vertraut machen mit Paulus, de Murr, Ed. Boehmer, Amand Saintes, van Vloten, der Einleitung Bruders, Auerbachs und Saissets; aus den älteren wenigstens mit Jenichen, Boulainvilliers, Savérien und Heydenreich. Unter den Exemplaren der Originalausgaben

der Quellen beanspruchen der ‚Lucas' und der ‚Colerus' aus der Universitätsbibliothek in Halle a. S. die regste Aufmerksamkeit. Diese Bücherei und die von Hamburg sind neben der Königlichen Bibliothek im Haag und dem Spinoza-Museum in Rijnsburg mit die reichsten an spinozistischen Seltenheiten.

Am meisten Aussicht auf Entdeckung bietet immer noch das jüdisch-portugiesische Archiv Amsterdams. Einzelne Bemerkungen wird man wahrscheinlich noch in handschriftlichen Reisebeschreibungen finden, die in den Bibliotheken begraben liegen. Groß wird die Ausbeute nicht sein.

Zweites Kapitel.

Die Knabenjahre und der Scheideweg.

I. Familie und Elternhaus.

Das „Buch des Friedhofs“ der in Ouderkerk bei Amsterdam 1
begrabenen portugiesischen Juden enthält seit dem Jahre 1621 Nachrichten über eine Familie Espinoza. Wir lesen da von einem Isaac Espinoza, der von Nantes über Rotterdam nach Amsterdam gekommen war, um hier am 9. April 1627 zu sterben. Wir hören von einem Abraham de Espinoza aus Nantes, der am 29. Dezember 1622 einen Enkel und am 7. Januar 1625 seine Schwester Dona Sara Espinosa zu Grabe trug. Vom Jahre 1622—23 war er selbst einer der Verwalter des Friedhofs.

Im Gemeindebuch der Amsterdamer portugiesischen Juden erscheint bald unter den Vorstehern, bald unter den Gemeindevertretern der Name Espinoza mehrmals vom Jahre 1628 an und in den städtischen Braut- und Ehestandsregistern stehen Mitglieder der Familie seit 1631 verzeichnet.

In einigen dieser Urkunden findet sich denn auch Michael Espinoza (Despinoza) erwähnt, der Vater des Philosophen. Man hat, wohl nicht mit Unrecht, vermutet, daß er ein Sohn jenes Abraham aus Nantes gewesen sei. 2

Die Espinoza gehörten offenbar zu jenen Marranen und Juden der pyrenäischen Halbinsel, welche unter dem Druck der unseligen Religionspolitik der spanischen und portugiesischen Herrscher ihre Heimat verließen und seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in den gastlichen Niederlanden eine Zuflucht suchten und fanden.

1. Die Vorfahren und die alte Heimat.

Wenn wir die in den Urkunden genannten Haltestellen der Espinoza auf ihrer Reise in die Verbannung besuchen, um auf

etwa noch vorhandene Nachrichten zu fahnden, werden wir uns zunächst in Rotterdam umsehen müssen. Hier aber scheinen die Archive keine Erinnerung an durchreisende Espinozas bewahrt zu haben. Auch aus Nantes, das, wie wir sahen, erwähnt wird, erhalten wir keine Auskunft. Brunschvicg stieß in seinen Forschungen über die Juden dieser Stadt auf keinen Espinoza. Neuere eindringliche Untersuchungen in den Archiven lieferten bloß das Ergebnis, „daß unter Heinrich IV. viele Portugiesen, meist Juden, nach Nantes gekommen waren. Sie verließen die Stadt infolge
3 von Unruhen und nahmen ihre Verzeichnisse mit".

In den Amsterdamer Ehestandsregistern findet man einmal auch Bordeaux als Heimat einer Rachel Spinosa, wird aber auf Grund dieser vereinzelten Nachricht wenig Aussicht haben, einen Zweig der Familie dort zu entdecken. Die eingehenden Angaben G. Cirots über die spanischen und portugiesischen Juden in Bordeaux beziehen sich fast ausschließlich auf das 18. Jahrhundert. So gehen wir denn südwärts weiter bis in die mutmaßliche älteste Heimat der Familie d'Espinoza.

Von alters her bildete das spanische Galicien einen Mittel- und Sammelpunkt jüdischen Lebens und jüdischen Handels auf der pyrenäischen Halbinsel. Die christlichen Einwohner waren, wenn man von einigen Ausnahmen, wie dem gewalttätigen Gonzalo Dias de Castro und seiner Gemahlin Beatrix de Castro, in der Mitte des 15. Jahrhunderts absieht, nicht unfreundlich und nicht unduldsam gesinnt. Weder der „Concejo" noch die Bischöfe und die Geistlichkeit verfolgten die jüdischen Gemeinden, wenn diese nicht selbst Anlaß boten.

Als am Anfang des 15. Jahrhunderts die Juden von Burgos, Valencia, Toledo, Cordoba sich durch höchst ungerechte Maßregeln aus ihrem Heim vertrieben sahen, fanden sie in Galicien eine Zufluchtsstätte. Leider drang auch hierher später die Verfolgung vor. Da war denn für die Unglücklichen die Nähe Portugals ein Glück.

Sie konnten leicht über die Grenze entwischen, und wenn dann die bitteren Tage ihnen auch nach Portugal nachkamen, benutzten sie Stunden des Friedens im liebgewonnenen Galicien, dorthin, für kurze Zeit wenigstens, zurückzukehren.

Zu den jüdischen Familien Galiciens, welche sich schon früh zum Christentum bekehrt hatten, gehörten auch die Espinosa. Seit dem 14. Jahrhundert taucht dieser Name in Galiciens Geschichte auf; man erzählt uns von berühmten Espinosas, vielfach

gewalttätigen, eisenarmigen Männern, ob sie im Panzer steckten, oder das geistliche Gewand trugen.

Im Jahre 1389 stürmt Ruy Sanchez de Espinosa an der Spitze orensischer Volkshaufen den Palast des Bischofs von Orense, Pascual García.

Ein anderer Espinosa, García Diaz, leitet im Jahre 1419 eine Verschwörung gegen den Bischof Francisco Alfonso, reißt ihn vom Maultier und überläßt seinen Leichnam als Spielball den Wassern des Miño.

Ochoa de Espinosa, Kanonikus der Kathedrale von Orense, kam als Administrator der Abtei von Osera so gut auf seine Rechnung, daß er sich dadurch den grimmigen Haß der Hörigen des Klosters zuzog. Als er im Jahre 1533 wieder einmal auf dem Weg nach dem einträglichen Stifte war, überfielen ihn die Bauern von Villanfesta und erschlugen ihn mit Hacken und Wagentrümmern.

Gegen Ende des 16. und im 17. Jahrhundert bekleideten Espinosas wichtige Posten in Orense. Auch in diesen Stellungen verleugneten sie nicht immer ihre Streitlust.

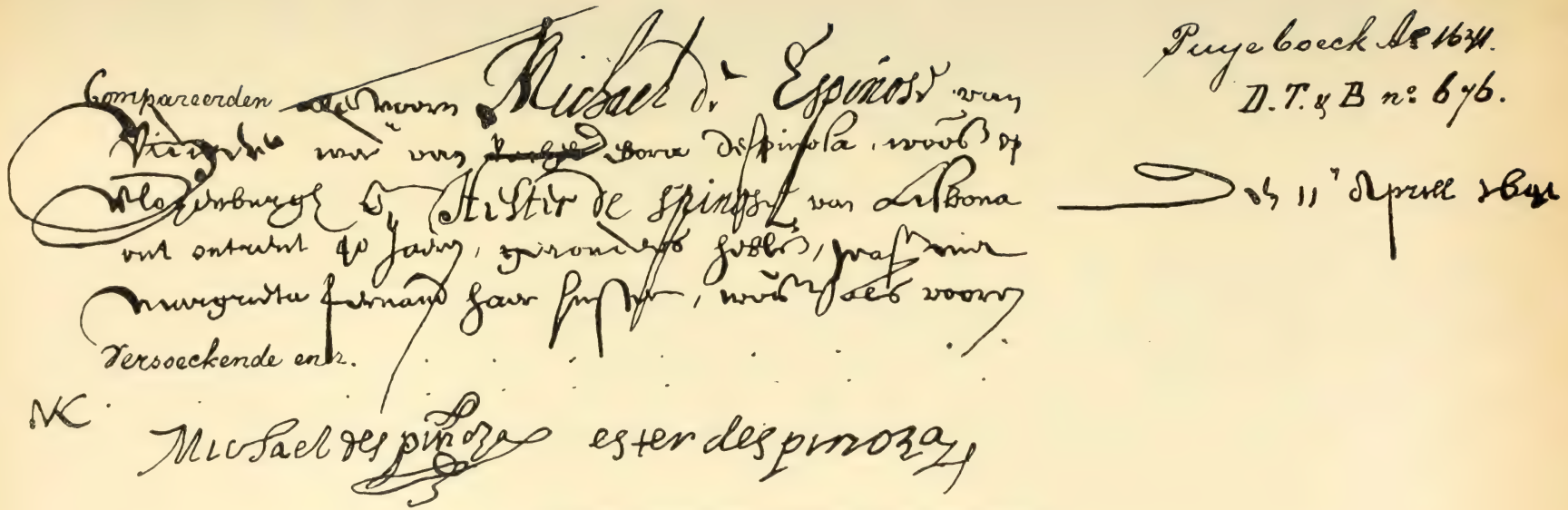
Ob alle Espinosas um das 15. Jahrhundert ihre jüdischen Überzeugungen mit einem christlichen Scheinglauben vertauschten? Der spanische Gelehrte, dem die bisherigen Angaben entnommen sind, glaubt es nicht. Er vermutet, daß auch Miguel 4
de Espinosa, Vater unseres Weltweisen, zu jenen Juden gehört habe, die dem Glauben ihrer Väter treu blieben. Vor den Verfolgungen habe er sich mit manchen andern nach Espino in der Pfarrei Vidiferre zurückgezogen, um von dort ganz nah an der portugiesischen Grenze nach Belieben und je nach den Anforderungen seiner Handelsbeziehungen und seiner persönlichen Sicherheit den Nachbarstaat betreten zu können. Diese Vermutungen des spanischen Gelehrten haben gewiß manches für sich. Nur wird man für Miguel seinen Vater Abraham einsetzen müssen. Allerdings sieht man jene kampffrohen Espinosas nicht gern im Ahnensaal des friedlichen Philosophen von Amsterdam. Aber im Wissensdrang und in der Gelehrtenphysiognomie Baruch Despinozas erkennt man doch gern die Züge des gelehrten galicischen Juden und Neuchristen. Es mag ja sein, daß die Juden von Orense an Feinheit des Geistes dem Castilier und Andalusier nachstanden; bedeutende literarische Namen, Namen von Männern des Geschäftes und der Rede, weist aber auch das Galicien des 15., 16., 17. Jahr-

hunderts auf. Erinnere man sich nur an die zwei berühmten Ärzte Lopez de Guadalupe, an die Schriftsteller Alfonso Enriquez, Enrique Ismael, Nuño Patiño, an den gelehrten Philipp Alvarez, an so gewandte Geschäftsleute wie die Pereiras, die Méndez, die Arias, die Moráis.

Unter den Amsterdamer Espinosas des 17. und 18. Jahrhunderts findet man freilich außer dem Philosophen keinen literarisch berühmten Namen. Wir wissen nicht, ob man es auf Rechnung der Höflichkeit, der Freundschaft oder wirklicher wissenschaftlicher Verwandtschaft zu setzen hat, wenn Ishac Aboab de Fonseca im Jahre 1681 seine Paraphrase des Pentateuchs einem Daniel Jehuda Espinosa widmete. Höflichkeit gegen die Parnassim (Mitglieder des großen Rates der Gemeinde) war es jedenfalls, wenn Manasse ben Israel sein Buch Esperanza de Israel dem Michael Espinosa und seinen Kollegen im Jahre 1650 widmete.

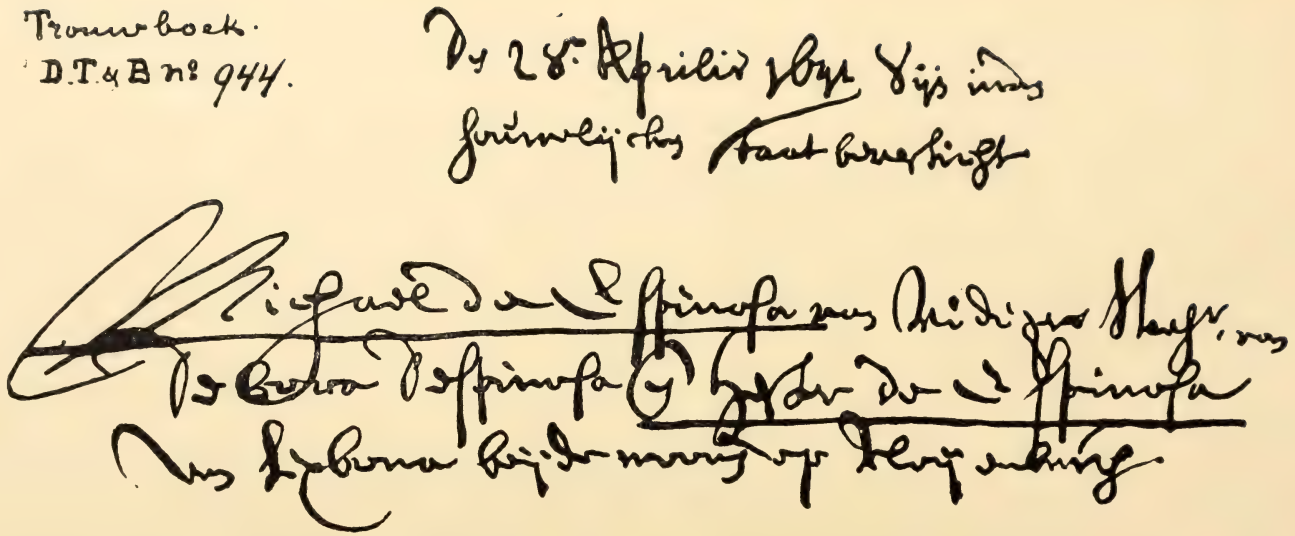
Auch manches biographische Rätsel würde durch die Annahme einer galicischen Abstammung der Despinozas befriedigend gelöst. Der Philosoph könnte wieder als Spanier angesehen werden, was er ja auch, trotz der gegenteiligen Behauptung alter Lebensbeschreiber, seinem ganzen Wesen und Wissen nach war. Und doch würde auch die Grenzstadt Vidiferre das Gerücht von der portugiesischen Abstammung hinlänglich erklären. Allerdings lesen wir in den holländischen Urkunden, welche den Stammort der Espinosas angeben, nicht Vidiferre, sondern Vidiger.

Nimmt man nun einen Einfluß des Katalanischen an — eine recht willkürliche aber doch nicht unmögliche Voraussetzung —, so ist die Änderung des f in g direkt erklärlich. Erscheint aber die katalanische Sprachgrenze doch gar zu weit nach Osten hinausgerückt, um einen solchen Angriff auf einen Konsonanten in Galicien zu ermöglichen, so wird man nach spanischen Lautgesetzen das f zunächst in h zu verwandeln haben — filius hijo — und dann kann der in der Provinz Orense lebendige keltische Einfluß den Übergang von h in g leicht bewerkstelligen. Dazu kommt, daß Vidiguera in Südportugal damals nach Ausweis der Karten nicht unbekannt war, während der galicische Flecken Vidiferre im Ausland keine bekannten Erinnerungen wachrief. So konnten sich denn die holländischen Protokollschreiber, wenn sie den Namen eben nur aussprechen hörten, unschwer irren. Bleiben wir bei Galicien, so ergreift etwas wie eine Schicksalstragödie die unglückliche Familie der Espinosas.



Aus dem Amsterdamer Puyeboeck (Brautstandregister).
(Durch gütige Vermittlung des Herrn Willem Meijer im Haag.)

[Compareerden] aan voorn(oemden) Michael de Espinose van
Vidigere wed(uwenaar) van Debora despinosa, woonende op
Vloyenburgh en Hester de Spinose van Lisbona
out ontrent 40 Jaren, geen ouders hebbende, geass(isteerd) met — den 11. April. 1641
Margreta Fernand, haer suster, woon(ende) als vooren.
N. K. (Nieuwe Kerk).



Aus dem Traubuch (Ehestandregister. Amsterdamer Stadtarchiv).
(Durch gütige Vermittlung des Herrn Willem Meijer im Haag.)

Den 28. Aprilis 1641 zijn in den
houwelijken staat bevestigt
Michael de Espinosa van Vidiger Weduwenaar van
Debora Despinosa en Hester de Espinose
van Lisbona bijde woonende op Vloijenburg.

Das dunkelste Blatt in der Geschichte der orensischen Juden bildet die unselige Treulosigkeit der verfolgten Juden gegeneinander. Söhne geben ihre Väter, Mütter und Geschwister an, die eine Familie verklagt die andere, das eigene Leben, die Habe zu retten. Wer würde da nicht an die traurigen Erfahrungen denken, welche der Philosoph von Amsterdam mit seinen Blutsverwandten und Stammgenossen machte?

Vielleicht darf sich auch die Hypothese hervorwagen, daß der Vater Michael d'Espinosas wirklich von Galicien nach Vidiguera im südlichen Portugal entfloh, bis ihn die Verfolgung auch von dort vertrieb. Die Archive von Beja, der nächsten größeren Stadt, bieten allerdings gar keinen Anhaltspunkt, und ihr Schweigen ist 6
nicht so leicht erklärlich, wie das der Archive von Espinosa und Vidiferre, welche durch die Kriegsfackel, die der spanisch-portugiesische Krieg entzündete, vernichtet wurden. Auffallend ist jedenfalls, daß Manuel Pinheiro Chagas in seinem Diccionario popular (vol. 12; Lisboa 1883) die Familie „Spinoza" aus Beja abstammen läßt. Seine Quellen wären noch zu untersuchen. Einer der bedeutendsten portugiesischen Altertumsforscher der Jetztzeit, Annibal Fernandes Thomar, vermochte leider keine näheren Aufschlüsse zu geben.

So kommen wir denn über Möglichkeiten nicht hinaus. Jedenfalls kann man aber einige alte Vermutungen endgültig fallen lassen. Bevor Herr Wilhelm Meijer den Namen der iberischen Heimat der Espinosas in den zwei Dokumenten des Archivs von Amsterdam richtig als „Vidiger" entzifferte, las man Viuger oder Vieiger und meinte mit Hülfe einer allzu kühnen Umstellung auf Figueira bei Coimbra in Portugal, oder Viguera bei Logrono in Spanien schließen zu dürfen. Abgesehen von diesem Lesefehler war die erste Konjektur aussichtslos. Von einer jüdischen Synagoge, einer jüdischen Gemeinde im portugiesischen Figueira ist keine Spur vorhanden. Das Pfarrarchiv des Städtchens befindet sich jetzt im Seminar von Coimbra und reicht bis zum Jahre 1603. Die Familie Espinosa ist darin nicht vertreten.

Mehr Hoffnungen dürfte man an das spanische Viguera knüpfen. Befand sich ja dort von alters her eine jüdische Gemeinde, aus deren Geschichte im „Boletin" der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Madrid im Jahre 1900 wertvolle Seiten veröffentlicht wurden. Ja noch mehr: P. Cäsarius Baztan S. J. gelang es, wie man mir schrieb, sowohl in Viguera als in Logrono, mehrere „Spinozas" aus dem 16. Jahrhundert ausfindig zu machen.

Da es nun aber einmal festgestellt ist, daß der Stammort Vidiger resp. Vidifer zu lesen ist, wird man trotz all dieser Funde auf die beiden Flecken gern verzichten.

So werden wir denn einer nicht ganz unwahrscheinlichen Hypothese folgen, wenn wir die Amsterdamer d'Espinosas der berühmten, von alter Zeit in Galicien ansässigen Marranenfamilie eingliedern. Diese Annahme hat jedenfalls nicht weniger für sich als die willkürliche Behauptung einiger Gelehrten, welche unter die Ahnen des Philosophen verschiedene berühmte Espinosas aus anderen Provinzen Spaniens versetzen.

Die richtige Schreibung des Namens der unmittelbaren Vorfahren des Philosophen ist um so schwieriger festzustellen, als die Juden der damaligen Zeit bekanntlich keinen Wert auf die gleichförmige Schreibung gelegt haben. Ursprünglich hat der Name zweifellos Espinosa und d'Espinosa gelautet. In den Amsterdamer Urkunden, welche wir bei Meinsma (S. 57) und Freudenthal (S. 109 ff.) lesen, finden sich die mannigfaltigsten Schreibweisen; wir finden hier Espinosa, Espinoza mit und ohne vorangehendem de; dreimal sogar Michael etc. de Espinose, (d'Espinose, de Spinose); auch die Schreibung Spinosa und Spinoza begegnet uns ausnahmsweise. Im Gemeindebuch lautet der Name meist Despinoza; zweimal allerdings liest man Micaël Espinoza.

In den Brautstandsregistern findet sich unter dem 11. April 1641 die Unterschrift Michaels und seiner Frau, Michael Despinoza und ester Despinoza. Der Philosoph selbst ließ in dem einzigen Werk, das er unter seinem Namen herausgab, de Spinoza drucken. Man besitzt außerdem von ihm noch acht eigenhändige Unterschriften und ein Faksimile, dessen Original verschollen ist; nur einmal liest man in diesen Manuskripten Benedictus Spinoza, fünfmal B. de Spinoza; in drei Briefen, welche aber alle in die letzten Lebensjahre des Philosophen fallen, liest man im Original Benedictus oder B. despinoza.

Aus diesem ganzen Tatbestand erhellt jedenfalls, daß unsere Schreibweise ‚Despinoza' ausgezeichnete Gründe für sich hat; anderseits erlaubt es aber die Autorität des Philosophen selbst, an der übrigens willkürlichen und wenig gerechtfertigten Form „de Spinoza" festzuhalten. Es erweckt den Anschein, als hätte der von seinen Glaubensgenossen und seiner Familie verstoßene Baruch alle Brücken hinter sich abbrechen, jeden Zusammenhang mit seinem Stamm aufheben wollen, indem er seinen Namen osten-

tativ anders schrieb als die Vorfahren. In späteren Zeiten, da die Wunde vernarbt und die schmerzliche Entrüstung einer abgeklärten Stimmung gewichen war, unterschrieb er meist wie Vater und Mutter. Diese hatten wohl die ungewöhnliche Schreibweise Despinoza der herkömmlichen und richtigen de Espinosa vorgezogen, um zwischen sich und dem christlichen Zweig der Familie im vaterländischen Galicien eine Schranke aufzurichten. Die offiziellen Dokumente aber nahmen auf diesen Wunsch vielfach keine Rücksicht. Das Buch des Friedhofs schreibt mit Vorliebe (de) Espinosa, auch die Grabsteine tragen diesen Namen. In der Bannformel gegen den Philosophen lesen wir Baruch de Espinosa. Später schrieb man sowohl in den offiziellen Akten als in den Kreisen der Freunde und Feinde des Philosophen nach dem Titelblatt des Buches über kartesianische Philosophie meist Benedikt (de) Spinoza (Spinosa).

Manche haben an dem ‚De' vor dem Namen Anstoß genommen und beim Philosophen unberechtigte Adelsgelüste vermutet. Hätte nun auch die jugendliche Eitelkeit dem Philosophen einen Streich gespielt, so würde jedenfalls die Schreibung ‚Despinoza' für die Genesung des älteren Mannes zeugen. Aber Adelsgelüste waren allem Anschein nach niemals weder bei Michael noch bei seinem Sohne vorhanden. Gewiß wird zwar die Familie den altspanischen Stolz nie verleugnet haben. Der kleine Baruch mag sogar mit seinen Kameraden den spanisch-jüdischen Reigen gesungen haben:

Mi padre era di Francia,
Mi madre d' Aragon.
Por ser yo regalado
Di chica mi caso;
Mi caso con un Franco,
Hijo d' un grand' señor;
Non lo quiero, non lo quiero etc. [7]

Das jüdische Mägdlein rühmt sich des französischen Vaters und der Mutter aus Aragon und will nun auch ebenbürtig heiraten, und zwar den Sohn eines französischen grand seigneur, nicht aus Liebe, nur um des flotten Lebens willen. Für sie ist es ein leichtsinnig bitterer Ernst. Für unseren Kleinen von der Hout-straat war es mutwilliger Scherz.

Mit diesem Kindergesang werden aber auch die Adelsgelüste aufgehört haben. Bei Michael Despinoza und dem Philosophen ahnt man statt Adelsstolz vielmehr einen zwar schmerzlich erzwungenen, aber doch vollkommenen Verzicht auf den Glanz der einflußreichen Ahnen. Sie hatten um diesen Preis ihre Freiheit, Ruhe und Sicherheit erkauft. Die verschiedenen Zweige der Familie fanden sich in der Fremde wieder. Freilich waren für

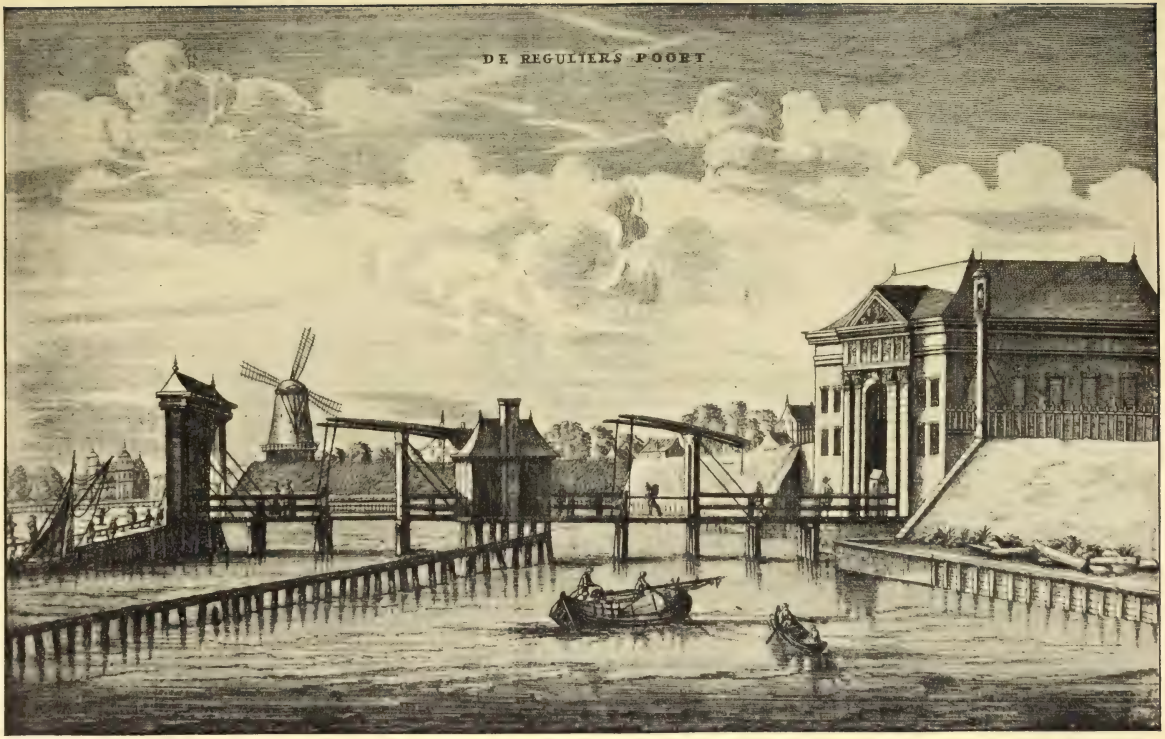
viele unter ihnen — und darin lag die schmerzlichste Härte der Verbannung — die sonnenbeglänzten Höhen des spanischen Galicien auf immer entschwunden, sie hatten jetzt ihr Heim im düstersten Winkel des Judenviertels an der Amstel.

8

2. Auf Vlooienburg.

Wenn man von Utrecht und Ouderkerk aus in das Amsterdam des Jahres 1632 einzog, betrat man die eigentliche Stadt durch ein altes Tor, welches im Jahre 1654 dem neuen teils aus Backsteinen, teils aus weißen Hausteinen errichteten „Regulierstor“ weichen mußte. Wandte man sich nun nach rechts, ein Seher in die Zukunft hätte dort Rembrandts Denkmal geschaut, und ging längs des Walles (heute läuft dort die Amstelstraat) an vier Quergäßlein vorbei, so gelangte man an einen einfachen Steg, welcher über die Binnenamstel führte; erst 1640 trat an seine Stelle eine neue hölzerne Brücke. Jenseits der Amstel breitete sich ein mit Bäumen besetzter Platz aus, an dem die Schiffe der „Muyder en Naerder Veer“ zu liegen pflegten. Ganz in der Nähe kam man linker Hand über eine hölzerne Brücke, die Blaauwebrücke genannt, in unmittelbarer Nachbarschaft des heutigen Kasino, nach Vlooienburg. Sie hatte ihren Namen „von den Flöhen, die mit den alten lumpen, in diese gegend, da sie noch vor dem stadtwalle lag, pflegten ausgeschüttet zu werden“. Vlooienburg war eine Insel, im Süden von der Binnenamstel, im Westen von der St. Albansgracht, im Norden und Osten von einer Winkelgracht (heute Wasserlooplein) resp. dem Burgwall begrenzt; vier Holzbrücken verbanden die Insel mit der übrigen Stadt. Die Blaauwebrücke lag an der Südostecke; an der Westecke nicht weit von der Amstel über der Mont-Albans-Gracht war die längste Brücke, die „Zwanenburgsbrücke“; bei derselben Gracht an der Nordseite befand sich die Rotterdamerbrücke; noch eine vierte Brücke führte ebenfalls im Norden über die Winkel-Gracht; sie hieß im Volksmund die Schmausjesbrücke, „weil sich alda die Schmausjen (wie man die hochdeutschen Juden zu nennen pfleget) versamlen“.

Innerhalb der Insel lagen einige recht armselige Gäßchen, die kurze Holzgasse mit der langen Querholzgasse — noch jetzt Houtstraat genannt — und längs der Amstel die neue Quergasse oder neue Breite Gasse, zum Unterschied von der jetzt noch



(Photographie v. Prof. P. G. Richen.)

Das Regulierstor in Amsterdam, auf der Straße nach Ouderkerk.
(Aus Filip von Zesen, Beschreibung der Stadt Amsterdam, Amsterdam 1664. Seite 200.)

bestehenden Jodenbreestraat. In den zwei ersten Gassen wohnten zumeist hochdeutsche und polnische Juden und hielten in Sälen oder in großen Kammern ihren Gottesdienst.

In der Holzgasse oder der Querholzgasse — die neue breite Straße wurde erst seit 1656 angelegt — hat auch Baruch Despinoza das Licht der Welt erblickt. Seine Eltern blieben bis nach dem Jahre 1641 auf Vlooienburg wohnen. Ein ansehnlicheres Gebäude war in jener Zeit auf Flöhenburg nicht zu finden.

Längs der Amstel, wo am 20. April 1656 bei der Zwanenburgsbrücke an der Westseite der Grundstein zum prächtigen Waisenhaus (het Diakonen-Weeshuys) gelegt wurde, standen früher nur elende Holzschuppen. Vlooienburg starrte von Schmutz und war ein rechtes Nest für Krankheiten und alle Arten von Elend. Da ist nicht zu verwundern, daß der Tod auch oft an das Haus Michael Despinozas klopfte und sich ein Leichenzug nach dem andern langsam über die Blaauwebrücke und den Amstelsteg dem „dritten" Stadttor zu bewegte.

Schon die erste Ehe brachte Michael Despinoza wenig Glück. 9
Am 3. Dezember 1623 starb ihm ein kleines Kind, am 2. Februar 1624 das zweite, eine Frühgeburt; die Mutter, Rachel, sank am 21. Februar 1627 ins Grab und hinterließ eine Tochter, Rebekka.

Hana Debora, Michaels zweite Frau, schenkte ihm 1629 eine Tochter, Mirjam, und drei Jahre später den künftigen Philosophen, Baruch, den Gesegneten. Auch sie starb schon am 5. November 1638. Michael Despinoza hatte noch einen Sohn Namens 10
Isaak. Man hält ihn gewöhnlich für einen Sprößling aus der dritten Ehe Michaels, welche er am 28. April 1641 mit Hester de Espinose geschlossen hatte. Diese Ansicht ist aber sicher unrichtig. Im Archiv des jüdisch-portugiesischen Seminariums Ets-Haim findet sich in einer Liste von „Brüdern" „Irmãos" zum Jahre 5392 = 1632 auch die Notiz: Ishac Espinoza filho de Michael Espinoza und Baruch Espinoza filho de dito. Man achte auf die portugiesische Sprache. Demnach war Isaac älter als Baruch, wenn die beiden etwa keine Zwillinge waren. Er muß also aus der zweiten, wenn nicht aus der ersten Ehe stammen.

Isaak starb bereits am 24. September 1649; damals hatten aber die Despinozas schon eine gesundere Wohnung bezogen.

In Vlooienburg also und nicht in diesem neuen Hause an der Houtgracht wurde Baruch Despinoza am 24. November 1632 geboren. Er muß traurige Jahre auf der trostlosen, ungesunden

Insel zugebracht haben. Die alten Lebensbeschreibungen lassen uns hier im Stich. Das meiste können wir nur vermuten, einiges vielleicht erraten, wenn wir auf alten Stadtplänen aufmerksam die Umgebung Vlooienburgs mustern.

Baruch wird wohl hie und da mit seinen Spielkameraden, seit 1636 meist deutschen Juden, in einer Ecke der düsteren, schmutzigen Houtgasse El Castillo gespielt haben, das unvermeidliche, selbst in der fernsten Verbannung unvergessene Nationalspiel spanischer Kinder, wobei eine Nuß auf drei andere gesetzt wird. Aber häufiger wird ihn die kindliche Neugier über die Schmausjesbrücke hinausgetrieben haben, in deren Nähe, in erwünschter wenn auch geringer Entfernung vom dumpfen, unwirtlichen Heim, sich ganze Wunder dem Kinderauge öffneten. Er brauchte nur nach rechts die Winkelgracht herunter zu laufen bis an die Ecke einer Quergasse, welche links ab gegen das Ende der Judenbreestraße hinlief, und da stand er schon an einer großen Mauer mit breiten Fenstern, welche in den Hof des prächtigen Lazarushauses blicken ließen. Hier mochte er halb bangend halb neugierig staunend nach den wenigen Aussätzigen und den dort hausenden „hirnblöden und aberwitzigen" Menschen ausspähen. Noch wenige Schritte und er sah vor sich das zierliche Antonstor. Es war 1636 aus weißen Hausteinen errichtet worden; beide Stadtwappen zierten es; im niedrigen Türmlein hing eine Glocke; zwei schöne Fallbrücken verbanden es mit der Straße. Vor diesem Tore zur rechten nach der Amstel zu stand „ein Trink- und spiel-hof; darinnen die Zunge mit allerhand wein und bier, ja das auge mit ungemeinen wasser-künsten ergetzet wird". Im Volksmund hieß dieser Ort (an der Stelle des jetzigen botanischen Gartens gelegen) Dool-Hof, d. i. Irrgarten vor dem Antonstor, „weil sich darinnen die sinne verirren und die augen vergaffen". Wie viel war hier für die armen Judenbuben von Vlooienburg zu sehen und zu bewundern. Und gleich gegenüber gab es noch größere Herrlichkeit, den Hafen für die Luxusschuten und Lustjachten. Reiche Amsterdamer hatten deren prächtige, „welche meistenteils von innen und von außen vergüldet, mit künstlichen gemälden und bildwerken gezieret, mit schönen lustigen zimmern versehen, und, wan sie unter segel sind, mit seidenen flaggen und fahnen von allerhand farben aufs herrlichste prahlen".

Die Vlooienburger Jugend konnte im Sommer diese Lustjachten fast täglich auf der Amstel sehen; vor dem Antonstor

hatten nämlich vornehme und reiche Amsterdamer ihre Baum- und Blumengärten „mit recht ahrtigen lustheusern und fisch-reichen teichen“. 11

Auch die südliche Gegend jenseits der Blaauwebrücke und des Amstelstegs bis zur Utrechterstraße mußte der kleine Baruch genau kennen. War das ja doch der Friedhofsweg nach Ouderkerk. Auf dieser Seite waren freilich weniger Merkwürdigkeiten zu sehen. Einige Male im Frühsommer fand in der Nähe des Stadttores der große Ochsenmarkt statt, wobei tausende magere Ochsen aus Dänemark feilgeboten wurden; dann im Herbst der Markt der fetten, von den reichen holländischen Triften zurückkehrenden Ochsen.

Zwischen dem Ochsen- und dem Schafmarkt lag ein weiter Platz, auf dem vielleicht schon in Despinozas Jugend die Reitpferde getummelt und eingeritten wurden, und Ringelrennen stattfanden. Die berühmten Pferdemärkte wurden allerdings erst im Jahre 1647 eröffnet.

Jenseits des Marktes führte rechter Hand ein schmales Wassergäßlein in eine höchst einladende Anlage, den Kräutergarten der Ärzte, voll fremder und seltener Gewächse und Bäume.

Ungern mochte das wißbegierige Söhnchen Michael Despinozas von allen diesen Sehenswürdigkeiten weg auf die Insel der Flöhe zurückkehren. Hier gab es nur eine Sehenswürdigkeit, allerdings eine außerordentliche. In einer der beiden Holzgassen wohnte Jahacob Jehuda Leon, mit dem Beinamen Templo, Lehrer an der Akademie der Talmud Torah in Amsterdam.

Er hatte „den Tempel Salomons, die Hütte des Stifs, wie auch das Laeger der Leviten und des gantzen Israels üm diese hütte herüm, ja selbsten das Schlos, oder die Königliche Burg eben desselben Königes, nach anleitung der alten Ebreischen Geschichtbücher, nicht allein beschrieben, sondern auch, nach ihrer rechten und eigendlichen gestalt, sehr ahrtig in holtz gebildet. Und diese höltzerne abbildungen werden alhier in seinem hause allen, die es begehren, zu schauen vergönnet, auch in den märkwürdigsten stükken erkläret“. 12

Jehuda Leons Tempel war weltberühmt; schon im Jahre 1617 hatte er nach London reisen müssen, sein Kunstwerk Karl II. und dessen Hof zu zeigen.

Leons Buch über den Jerusalemischen Tempel, Tabnith Hechal (Amsterdam 1650) hatte Despinoza in seiner Haager Bibliothek. Wenn er da vor seinem Bücherschrank stand und sein Blick auf dieses Werk fiel, wird er sich wohl lächelnd der wenigen interessanten Stunden aus der Kindheit in Vlooienburg erinnert haben.

3. Im Familienkreis.

Man darf sich den kleinen Baruch kaum allzu häufig auf der Straße beim El Castillo-Spiel oder auf einem Ausflug nach dem „Irrgarten“ oder zu einem der großen Marktplätze am alten Regulierskloster denken.

Der deutsche und polnische strenggläubige Jude, jedenfalls der wohlhabende im deutschen Vaterland, hielt die kleinen Kinder
13 stramm zu Hause. Gab ja sogar Rabbi Hirsch Koidanower um 1690 die Vorschrift, der Vater solle den Drei- oder Vierjährigen, wenn er ihn das erstemal zum Schulmeister trage, hübsch zugedeckt halten, damit er nichts Böses sehe.

Nun werden freilich die portugiesischen und spanischen Juden aus ihrer südländischen Heimat weniger strenge Ansichten über das Leben auf der Gasse mitgenommen haben. Aber auf Vlooienburg waren doch besondere Umstände zu berücksichtigen. Es wohnten dort, wie gesagt, meist arme deutsche und seit 1648 auch polnische Juden; ihre vernachlässigten Jungen waren für den kleinen Spanier eine nicht ganz ebenbürtige Gesellschaft. „Die Por-
14 tugisen“, schreibt ein Reisender aus Amsterdam, „sind Staats-Juden, die immer ihre Tobackdosen in der Synagoge in der Hand haben, und keine Andacht von sich spüren lassen. Die teutschen Juden aber sind wie die Bauren, bey denen alles confus unter einander gehet, jene aber sind Edelleute.“ Auch Brun berichtet in seiner „Religion der Holländer“, daß die portugiesischen Juden die deutschen Stammgenossen „für abergläubische, unsaubere Kerle und arme Schlucker ansehen und um die Gemeinschaft mit ihnen wenig bekümmert sind“.

So wird denn der alte Michael Despinoza seinem Söhnchen nicht gern allzu viel Umgang mit der Vlooienburger Jugend gestattet haben.

Lucas, welcher das jüdische Umbild, in dem der Philosoph aufgewachsen war, weder kannte noch verstand, wundert sich an
15 einer Stelle seiner Lebensbeschreibung über die feinen Umgangsformen Despinozas, die sich mehr den Hofmanieren als der gewöhnlichen Art von Leuten einer Handelsstadt näherten; auch hebt er seine große Reinlichkeit und den ungesuchten Anstand seiner Kleidung hervor. Lucas wußte offenbar nicht, daß der gewählte spanisch-portugiesische Umkreis der jüdischen Landsleute im Elternhaus auf den jungen Baruch seinen erzieherischen Ein-

fluß ausgeübt hatte. Hier wirkten alte Traditionen nach: „Einem Weisenjünger gereicht es zur Unehre, mit geflickten Schuhen auf die Straße zu gehen", hatte Jochanan (Sabbath. 114a) gesagt und hinzugefügt, der Vers der Sprüche 5. 36, daß jene den Tod lieben, die Gottes Lehre verhaßt machen, vom Weisheitsjünger gelte, der einen Fettfleck auf seinem Kleid habe. Allerdings war er hier auch Einwirkungen eines andern Geistes unterworfen. Wir hörten eben von dem empfindlichen Mangel an Andacht, welcher dem portugiesischen Juden Amsterdams anhaftete, und wenn wir von der Tabaksdose in der Synagoge lesen, werden wir lebhaft an das bekannte Tempelbild Rembrandts erinnert. Aber Brun weiß auch zu erzählen, daß die portugiesischen Juden den Deutschen 16
als Profane galten, als wenig regelmäßige Leute, als halbe Saducäer von zweifelhafter Abstammung. Es ist ja klar, daß dieses harte Urteil deutscher Juden von einer engherzigen Orthodoxie eingegeben wurde. Irreligiös darf man sich die iberischen Juden Amsterdams nicht denken. Aber ein wenig liberal waren sie im Vergleich zu den deutschen und polnischen; der Schimmer einer nicht durchweg gesunden Aufklärung war über sie ausgegossen.

Ohne in die Übertreibungen und Einseitigkeiten des Graetz zu verfallen, wird man sich doch über das Janusgesicht dieses Libertinismus aussprechen müssen.

Die Gewalt, mit der ihre religiösen Übungen und Überzeugungen in Spanien und Portugal niedergehalten worden waren, mußte mit der Zeit aus dem schmerzlichen Verzicht eine weniger bitter empfundene Gewohnheit reifen lassen. Man erzog lieber zum spanischen Schöngeist, zur Fertigkeit in der Verskunst und eleganter Rede als zur Beherrschung der heiligen Sprache und zum mühevollen Aufschlagen des Talmud.

Auch das aufgezwungene Christentum hatte bittere Früchte gezeitigt. Die Unglücklichen bekannten äußerlich, woran sie nicht glaubten; so war ihnen die Heuchelei zum täglichen Brot geworden. Von einem wirklichen Verständnis der christlichen Religion, von einem Eindringen in ihr Wesen, in ihre Tiefen konnte in den meisten Fällen keine Rede sein, nicht bei Alten und nicht bei Jungen. Die unmoralische Beobachtung äußerer Zeremonien, deren Sinn man nicht faßte, deren Kraft man an sich nicht erprobte, deren Gehalt man sogar verabscheute, verkümmerte jedes sittliche Bewußtsein, erstickte die tiefere Religiosität. Es war auch kein Faden wahren Katholizismus an jenen Mußchristen, aber auch nur

ein Schatten echten Judentums. Nichts als haltlose, verbitterte Charaktere konnten in solcher Kerkerluft gedeihen. Gewiß erhoben sich diese schmählich gebeugten Gestalten, sobald die verjüngende Kraft der Verbannung den niederdrückenden Alp der Heuchelei von ihrem Nacken nahm. Aber die Gleichgültigkeit in religiösen Dingen war damit nicht gleich zum Eifer entfacht; die aus religiöser Verwilderung entsprungene Leichtfertigkeit der Sitten war viel zu verlockend und einschmeichelnd, als daß man sie dem ersten Erwachen jüdischen Altglaubens geopfert hätte. Ja, das verwöhnte Völkchen grollte den Sittenpredigern unter den Rabbinern; und als Isaak Usiel das leichtfertige Treiben stark geißelte, trennten sich viele Unzufriedene und gründeten 1618 einen neuen Verband mit David Osorio an der Spitze. Zum Prediger und Rabbi der neuen Synagoge Bet Israel wurde David Pardo gewählt.
17 Die Spannung dauerte bis zum Jahre 1639.

Indes wäre es einseitig und ungerecht, wollte man bei den Marranen nur Leichtfertigkeit und religiösen Liberalismus, bei den jüdisch Gebliebenen nur verknöcherte Orthodoxie und Intoleranz suchen. Die Lage und die Stimmung waren tatsächlich viel verwickelter und reicher. Wir werden sie nur verstehen, wenn wir das Einst der spanisch-portugiesischen Verfolgung mit dem Jetzt der Wiedergeburt an der Amstel in Beziehung bringen.

Das Christentum, und mochte es auch ein aufgezwungenes sein, hatte den spanischen Juden dennoch im Laufe der Jahrhunderte manches Vorurteil benommen, einen allzu fanatischen Gesetzeseifer gedämpft, den Flitterglanz einer vielfach äußerlichen Gesetzgerechtigkeit abgeblaßt: sie hatten doch mit offenen Augen gesehen und konnten nicht ganz ungelehrig bleiben; einige Lichtgestalten des christlichen Glaubens waren der Kinderphantasie eingeprägt und begleiteten sie durchs Leben. Auch war die spanische Judenschaft durch das Unglück weitherziger, vorsichtiger, freier geworden. Das galt zum Teil wenigstens auch von denjenigen, welche sich den Marranen aus der eigenen Familie nicht angeschlossen hatten, und welche, wie Michael, des Philosophen Vater, der strengen Partei in Amsterdam angehörten.

Schon die ganz christliche Luft der alten Heimat und der Umgang mit den christlichen Verwandten mußte die heißeste Glut des alten Hasses etwas gekühlt haben. Die Leute hatten ja in religiösen Dingen fast nur zu entbehren und vergaßen allmählich zu genießen.

In Amsterdam enthielten sich sogar die altgläubigen Reformatoren der Schmähungen auf die christliche Religion. Der Prediger Brun besuchte öfter die Synagogen, durchstöberte mit ängst- 18
licher Gewissenhaftigkeit ihre liturgischen Werke und Gebetbücher, ohne auf Schmähungen gegen Jesus Christus zu stoßen. In diesem Land führen sich die Juden sehr bescheiden auf, fügt er hinzu, bescheidener als der pharisäische Aberglaube, dem sie noch immer anhangen, und der diesem Volk angeborene Dünkel zu gestatten scheint. Auch sind sie gute Patrioten und beten für Holland.

Gewiß waren hier in erster Linie Dankbarkeit und Vorsicht am Werk, aber die Schicksale in der alten Heimat konnten doch auch nicht ohne Einfluß bleiben.

Will man die Geschichte der Verbannung spanischer und portugiesischer Juden aus der alten Heimat von einem historisch richtigen Standpunkt aus betrachten, so darf man noch einen weiteren Umstand nie aus dem Auge verlieren.

Es war nicht etwa bloß ein harter religiöser Druck, nicht etwa ein Kampf um die ganze Fülle, den vollen Gehalt, die höchsten Spitzen ihres Glaubens, welcher die Juden aus der pyrenäischen Halbinsel vertrieb. Sie hatten tiefe Einschnitte in ihre religiösen Empfindungen erduldet, sie hatten sich mit den schmerzlichsten Eingriffen in ihr Glaubensleben immerhin abgefunden, — sie waren geblieben.

Erst als sich der Zwang zum Christentum auch an die härtesten Naturen heranwagte, als das Scheinchristentum selbst keine Sicherheit mehr gewährte, als Gut, Blut und Leben allgemein gefährdet waren, wählten die Gehetzten das Brot der Verbannung und drängten sich zu den Seehäfen. Tiefste Erbitterung nagte am Herzen der Auswanderer, es erfüllte sie bitterster Haß gegen alle jene Einrichtungen und Glaubenssätze der katholischen Kirche, in deren Licht die reine Äußerlichkeit ihres Übertritts zutage getreten war. Aber sie konnten sich nicht ganz der religiösen Eindrücke entschlagen, denen sie sich so lange, wenn auch widerwilig, hingegeben hatten; sie fanden in sich nicht gleich den bereitwilligen Eifer, die Last aller jüdischen Gesetzesvorschriften wieder aufzunehmen, an deren Preisgabe sie sich unter dem Drucke der Verfolgung gewöhnt hatten. Neben viel Haß nahmen sie auch viel Liebe mit. Sitten, Gewohnheiten, Sprache, Spiel und Scherz, Lebensregeln, alte Spruchweisheit, selbst den Speisezettel trugen sie aus ihrer Heimat in die Fremde, über Jahrhunderte hinaus. Sehn-

süchtige Gedanken geleiteten sie oft nach der sonnigen Halbinsel zurück. Der schönen Erinnerungen waren eben doch zu viele. Es war ihnen ja auch nicht bloß der Fluch der christlichen Einwohner gefolgt, auch Stimmen des Mitleids, selbst des Bedauerns hatten sie begleitet, wie denn in den bittersten Tagen der Verfolgung neben vielen stürmischen Rufen nach Bestrafung und Verbannung auch Protest- und Warnungsrufe zum Throne der Herrscher gelangt waren.

Mit Dankbarkeit mußten sich die Juden von Galicien an die Proteste erinnern, welche das Kapitel von Santiago und der Alcalde in der ersten Zeit der Verfolgung erließen; mit Genugtuung vernahmen sie das prophetische Wort des katholischen Adels von Valencia, die Vertreibung eines so arbeitsamen Volkes werde des Königs Länder in öde Wüsteneien verwandeln, ein Wort, das sich
19 nur zu bald und schrecklich bewahrheiten sollte.

So vereinigten sich aufgezwungene und nicht ungern aufgenommene religiöse Eindrücke, freudige Erinnerungen an herrliche Tage, Liebe zu einer liebenswürdigen reichen Heimat, den verbannten Juden und Neuchristen wenigstens in den ersten Zeiten ein ganz eigenartiges Gepräge aufzudrücken, das sich auch in ihren religiösen Anschauungen offenbarte. Wir dürfen deshalb in der portugiesisch-spanischen Judengemeinde an der Amstel eine etwas weniger starre, synkretistisch erweiterte, etwas freiere Weltanschauung suchen, allerdings immer noch eine gläubige, gesetzesfeste. An die Grundlagen des jüdischen Glaubens ließen auch diese Weitherzigen nicht rühren. Jedem wirklich feindlichen Vorstoß gegen Bibel, Gesetz und Überlieferung begegneten sie mit einer Härte, aus welcher der Zorn über die Abtrünnigkeit der spanischen Vorfahren und mißtrauische Furcht vor rachsüchtigen Denunzianten herausklang.

Diese unjüdischen freieren Bestrebungen sollte die neugegründete Schule in Amsterdam bekämpfen. Um jeden Preis suchten die Rabbiner alle Anwandlungen religiöser Indifferenz auszurotten. Sie werden ihren Zweck bei der großen Masse vollkommen erreicht haben. Aber tiefer angelegte Naturen des heranwachsenden Geschlechtes mochten jene weitherzigeren Auffassungen, denen sie in ihren Familien begegneten, dem neuen Zwang der Schule und Synagoge vorgezogen haben. Und man wird wohl kaum in die Irre gehen, wenn man den Keim der spätern religiösen Entwicklung des sinnigen, stillen Judenknaben auf Vlooienburg in jenem

Sieg altspanischer Familientraditionen über die strenge Richtung der neuen Reformschule zu entdecken versucht.

Es war wirklich eine stille, einsame Jugend, die da Baruch Despinoza zunächst beschieden war. Noch nicht sechs Jahre alt, weinte er schon an der Leiche der Mutter und konnte zu Haus seine kindlichen Freuden nur mit dem kränklichen Isaak, seiner um drei Jahre älteren Schwester Mirjam und jener Stiefschwester teilen, welche ihn später so hart behandelte. Wir finden beim reifen Philosophen keine lichte Erinnerung an süße Familienfreuden. Wenn er in seinem Hauptwerk jene zartesten Regungen des Gemütes, die sich als Mitleid und Mitgefühl äußern, durch ein rein verstandesmäßiges kaltes Wohltun ersetzt wissen will, so wird man darin mit Recht nicht bloß die starre Folgerichtigkeit des Systems erblicken, sondern auch jenen innigen, weichen Zug vermissen, der sich nur in eine von zarter Liebe gehütete Kindesseele lebendig und bleibend einprägt.

Es mag auch auffallend erscheinen, daß Despinoza an einer Stelle seiner Ethik, welche die engen Bande der Menschen untereinander, Liebe und Freundschaft empfiehlt, gerade aus dem Familienleben ein Beispiel hervorholt, um die Schwierigkeiten eines friedlichen Zusammenwirkens zu betonen. „So gibt es Knaben und Jünglinge," schreibt er im Anschluß an eine Szene aus Terenz, „welche die Vorwürfe der Eltern nicht mit Gleichmut ertragen können und deshalb zu den Soldaten entfliehen, des Krieges Ungemach und ein tyrannisches Regiment der häuslichen Gemütlichkeit und den väterlichen Ermahnungen vorziehen, ja jedwede Last sich aufbürden lassen, nur um an den Eltern Rache zu nehmen." 20

Es ist indes zu berücksichtigen, daß der Philosoph diese jugendlichen Flüchtlinge tadelt.

Es wird ihm wohl dabei zum Bewußtsein gekommen sein, wie lange er selbst die Unzufriedenheit der Verwandtschaft ertragen habe, ohne deshalb seine Familie zu verlassen.

In seinem späteren Leben bekam Despinoza einmal die Gelegenheit, einen betrübten Vater, der mit ihm eng befreundet war, über den Verlust eines innig geliebten Kindes zu trösten. Der Freund hatte ihm geschrieben, daß er manchmal, da sein Kind noch ganz gesund war, die schmerzlichen Seufzer und Klagen vernommen habe, welche später die tückische Krankheit der Brust seines Lieblings entlockte. Der Philosoph schreibt dies der Einbildungskraft zu, bemerkt aber doch, daß ein Vater nicht bloß durch

die Liebe, die da Eltern und Kinder aneinander kettet, sondern auch wegen der Teilnahme am Wesen des Sohnes, dessen Teil er ist, unter gewissen Bedingungen einige Affektionen des geliebten
21 Kindes an sich erfahren könne. Diese Anschauung ergibt sich zwar aus der Seelenlehre des Philosophen mit Notwendigkeit, scheint aber auch auf seine praktische Überzeugung hinzuweisen, daß viele seiner eigenen Ideen in der Seele des Vaters gleichsam vorgebildet waren.

Wieviel mag in Wirklichkeit der kleine Baruch vom Wesen und Charakter Michael Despinozas geerbt, wieviel ihm abgelauscht haben? Sehr wenig ist es, was wir über Baruchs Vater erfahren.
22 Er war Kaufmann. Seine Beiträge zu den Gemeindesteuern lassen erkennen, daß er nie reich war, aber stets sein mäßiges Auskommen gehabt hat. Er wird sich natürlich ganz dem Geschäfte gewidmet haben, und das wird denn auch ein Hauptgrund gewesen sein, weshalb er sich zum drittenmal verheiratete und den beiden Kindern aus erster und zweiter Ehe eine sorgende Mutter schenkte. Die Zeit, die er dem Handel erübrigte, weihte er eine Reihe von Jahren hindurch den Angelegenheiten seiner Gemeinde. Schon im Jahre 1633 war er unter die Vorsteher der drei jüdisch-portugiesischen Gemeinden gewählt worden. In den Jahren 1637/38 finden wir ihn wieder unter den Vorstehern der Gemeinde Bet Jakob verzeichnet; 1642/43 steht er mit fünf andern den vereinigten Gemeinden vor; 1649/50 wird er als Vorstand der Gemeindevertretung genannt und ist 1651 Verwalter des Leihwesens.

Aus diesen Ehrenämtern hat man mit Recht auf das Ansehen geschlossen, dessen er sich unter seinen Glaubensgenossen erfreut haben mußte. Wenn er, wie oben angenommen wurde, noch in seiner spanischen Heimat immer und mit zäher Festigkeit am jüdischen Glauben festgehalten hatte, so wird das gewiß sein Ansehen bedeutend gefördert haben. Eine ganz andere Frage ist, ob ihm gerade eine besonders strenge Rechtgläubigkeit den Weg zu diesen Stellungen ebnete. War, wie wir ausgeführt haben, dem spanisch-portugiesischen Juden in Amsterdam eine etwas weitherzigere, freiere Richtung nicht unliebsam, so dürften wir aus der wiederholten Wahl Michael Despinozas eher sein verständnisvolles Eingehen auf diese Strömungen ableiten. Man erinnert sich da unwillkürlich an den Spruch des Rabbi Huna (4. Jahrh.), daß derjenige, welcher weder in der Bibel zu lesen, noch Mischna zu

lernen verstehe, als Vorsteher der Gemeinde oder als Almosenverwalter tätig sein solle (Lev. r. c. 25).

Auf des alten Despinoza religiöse Anschauungen wirft nur eine nicht unwahrscheinliche Erzählung des Biographen Lucas sparsames Licht. Darnach erscheint er jedenfalls als Feind jeder religiösen Heuchelei und Scheinheiligkeit. Das hat Baruch von ihm geerbt. Einst schickte Michael, so erzählt Lucas, den zehnjährigen 23
Jungen zu einer alten Frau, um eine Summe Geldes, welche diese ihm schuldig war, abzuholen. Als der Kleine eintrat, war die Alte eben in ihre Bibel vertieft und wies ihn an zu warten, bis sie ihr Gebet beendigt hätte. Da nun der Knabe seinen Auftrag ausgerichtet hatte, zählte ihm die Alte das Geld vor und wollte es ihm einhändigen, indem sie die Lehre hinzufügte: „Werde nur so ein ehrlicher Mann, wie es dein Vater ist; er hat sich niemals vom Gesetz Moses' entfernt; soweit du ihm nachahmst, wird dich der Himmel segnen." Dem kleinen Baruch hatte indessen das heuchlerisch salbungsvolle Wesen der Alten, vor dem ihn sein Vater oft gewarnt hatte, so sehr mißfallen, daß er weniger auf die Lehren als auf die Dukaten achtete und darauf bestand, das Geld selbst nachzuzählen. Vielleicht hatte er auch schon den Spruch des Eleazar ben Pedath gehört, man solle auch dem zuverlässigsten Verwalter nicht unbedingt trauen, sondern sein Geld selbst aufbewahren und zählen (Baba Bathra 9 a). Die Alte widersetzte sich, aber der kleine Geschäftsmann gab nicht nach. Und da stellte es sich denn heraus, daß die fromme Frau zwei Goldstücke durch eine Ritze in die Schublade hatte fallen lassen. Der alte Michael war entzückt, Baruch bildete sich nicht wenig auf seine Klugheit ein, beobachtete von jetzt an solche Leute sehr genau und machte gern darüber seine Witze, die recht fein und treffend gewesen sein sollen.

Man ist versucht, die Liste der Männer, welche zugleich mit Michael Ehrenämter in ihrer Gemeinde bekleideten, noch unter einem anderen Gesichtspunkt zu mustern. Liest man doch darunter bedeutende Namen, wie einen Abrabanel, einen Jesurun, einen Dacosta, einen Faro. Hatte wirklich Michael einige literarisch berühmte Männer zu Kollegen im Amt? Es scheint, daß man mit nein zu antworten hat. Kaum einem oder dem andern der hier aufgeführten Beamten begegnen wir in der literarischen Geschichte der jüdisch-portugiesischen Gemeinde an der Amstel. Dem Arzt Jacob Bueno, welcher 1637/38 Vorsteher war, widmete

Manasse ben Israel sein Werk Thesauro dos Dinim; Imanuel Franco, dem dieselbe Widmung galt, wird wohl ein und dieselbe Person sein wie Manoel Frango, der Kollege Michaels im Jahre 1633.

Enriquez Abraham Faro, einer der drei Gemeinvertreter, denen Manasse ben Israel seine Schrift Esperanza de Israël widmete, zählte unter seinen Verwandten den Poeten David Enriquez Pharo, welcher zu Ehren des 1655 in Cordova verbrannten Abraham Nuñez Bernal ein Lobgedicht schrieb. Mit größerer Neugierde bleibt das Auge am Namen eines Rafael Jesurun haften, der sich
24 als Gemeindeabgeordneter am 8. Oktober 1628 im Hause des Abraham Despinoza „aus Nantes“ mit fünf andern einfand. Man fragt sich, ob man nicht Rehuel statt Rafael lesen darf; zugleich sieht man vor sich das Bild des Marranen Paul de Pina erstehen, jenes merkwürdigen Irrfahrers, welcher 1599 aus Lissabon nach Rom reiste, um Ordensmann zu werden, aber in Livorno durch den Arzt Eliau Montalto wieder für das Judentum gewonnen wurde. Über Lissabon und Brasilien kam er nun unter dem Namen Rehuel Jessurun 1604 nach Amsterdam. In der Bibliothek der portugiesischen Gemeinde Amsterdams befindet sich noch ein von ihm um 1619 verfaßtes, handschriftliches Totenverzeichnis.

Aber das ist nur eine Vermutung, welche durch eine archivalische Notiz leicht umgestoßen werden kann. Ein anderer Jesurun Isaak, Gemeindevertreter im Jahre 1649/50, wird zu unterscheiden sein von dem berühmten Isaak ben Abraham Chajim Jesurun, Chacham in Hamburg, wo er auch 1655 starb. Er war Verfasser eines hebräischen Werkes, das sich in Despinozas Bücherei befand.

Das jüdische Amsterdam war damals nicht eben arm an literarischen Namen; es wäre ja interessant gewesen, einen schöngeistigen Zirkel um den alten Despinoza versammelt zu sehen und sich dabei den frühreifen, eifrig lauschenden Baruch zu denken. Für solche Vermutung haben wir aber leider keinen Anhaltspunkt. Größere geistige Anregung wird der spätere Philosoph vielleicht erst in der Schule und in den Bekanntschaften, die sich daran knüpften, gefunden haben.

II. Die jüdische Schulbildung.

1. Tragisches aus der ersten Schulzeit.

Kenntnis und Übung des Gesetzes verleiht dem Leben des rechtgläubigen Juden den einzigen Inhalt und Wert. Deshalb gilt ihm die Schule, in der sich dem Kinde die Geheimnisse der heiligen Sprache eröffnen, der Sinn der göttlichen Bücher erschließt, als etwas Geweihtes, Heiliges, als eines der kostbarsten Güter.

So war es denn auch Brauch mancher frommer jüdischer Eltern, welche ihren Vier- oder Fünfjährigen zum erstenmal dem Lehrer anvertrauten, an diesem Tag zu fasten, Armen gegen Abend ein Gastmahl zu bereiten, Spenden nach ihrem Vermögen auszuteilen und zu Gott zu beten, „daß das Kind gedeihe in Thora, Gottesfurcht und guten Taten zu langem Leben“. 25

Der erste Schulgang des Kleinen auf den Armen des Vaters, wie ihn uns der Frankfurter Rabbi Hirsch Koidanower beschreibt, führte nicht auf eine harte Schulbank zu lärmenden, neckenden Kameraden; er mündete im Hause des Lehrers, auf dessen Schoße sitzend der kleine Abcschütze mit großen Augen die auf einer Tafel gezeichneten Alef-Bet anstaunen lernte. Er sprach dem Meister die einzelnen Buchstaben nach. Darauf wurde die Tafel mit Honig bestrichen, und das Bübchen leckte den Honig von den Buchstaben. So verband sich Nützliches mit Angenehmem.

Schon Elischa ben Abuja, der Tannaite, hatte das Lernen in früher Jugend mit dem Schreiben auf neues Papier, das Lernen im Alter mit dem Schreiben auf abgenutztes Papier verglichen, und dieser Ausspruch war in die Mischna (Aboth 4. 20) aufgenommen worden.

Die neue jüdische Schule in Amsterdam, welche Despinoza besuchen sollte, wurde erst im Jahre 1639 eröffnet; Baruch stand also damals im siebenten Jahr und war gerade reif für die erste Klasse. Man kann annehmen, daß er unter die ersten Schüler eingeschrieben wurde.

Der Weg zur Schule war ihm nicht neu, denn die Schule lag dicht neben der neuen „portugiesischen“ Synagoge. Er brauchte nur über die „Schmausjesbrücke“ zu laufen und nach links einzubiegen, so war er alsbald am Ziel. Ein etwas längerer Weg führte ihn gegenüber der Brauerei Kaspar Heizigs zum gekrönten Ochsen die Albansgracht herunter über die Rotterdamerbrücke; wandte er sich gleich jenseits der Brücke für einen Augenblick nach rechts, so stand er an den zwei Häusern, aus denen der neue große Tempel bestand. Dort war er wie zu Haus.

26 Im „Untergebeu“ ging er an der Waschvorrichtung vorbei und gelangte über eine der zwei breiten Seitentreppen in das Innere, „da in gläsernen lampen allezeit, und an hohen festtagen auf sehr kostbaren silbernen Krohnen-leuchtern licht gehalten wird“. Während des Gottesdienstes standen die „Lehrer auf einem erhobenen gestelle, vor einer breiten tafel. Rund herüm sitzet oder stehet das andere mans-volk, mit Ebreischen büchern in der Hand, auch einem weißen tuche über den huht; welches auf den rükken herab hanget. Aber oben auf einem Kohre, der mit engen gittern vermachet, befindet sich das frauenvolk von den männern abgesondert. Hinter dem gemelten gestelle siehet man an der mauer einen großen höltzernen schrank, mit zwo tühren. Darinnen werden viel köstliche Dinge, und unter andern die Bücher Moses in künstlich gestükte tücher eingewükkelt, verwahret.“

Das alles hatte Baruch öfters gesehen, bevor er die Schritte zur Schule lenkte.

Im ersten oder zweiten Schuljahr empfing er erschütternde Eindrücke von der gestrengen Zucht der Rabbinen, unter deren besondere Leitung er nunmehr kommen sollte.

Es war das Jahr 1640; eines Tages versammelte sich die ganze jüdische Gemeinde zu einem einzigartigen Urteilsspruch in der Synagoge. Uriel Dacosta (daCosta, wie er sich selbst schreibt) 27 sollte wieder in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen werden. Der unruhige Mann war aus Portugal gebürtig und im katholischen Glauben erzogen worden. Er war eine edle, aber wankelmütige Natur, mit stark ausgeprägtem Rechtsgefühl, im Ehrenpunkt außerordentlich empfindlich. Mit 25 Jahren erlangte er als Laie eine geistliche Pfründe, nämlich die Schatzmeisterstelle in der Stiftskirche von Oporto; er mag die niederen Weihen empfangen haben. Schon seit einiger Zeit hatte er sich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Wie ein Schreckgespenst stand immer die ewige Verdammnis vor seiner Seele; in unklugen Beichtbüchern holte er sich krankhafte Gewissenspeinen, und aus all der Not und dem Kummer wuchsen Zweifel und Verzweiflung allmählich hervor. Er las die heilige Schrift des Alten Bundes und meinte mit dem Gottesbegriff der Propheten und dem Gesetz Moses', wie er es auffaßte, leichter fertig zu werden als mit dem christlichen Glauben. Jetzt floh er mit seiner Mutter und seinen Geschwistern nach Amsterdam. Doch hier traf ihn die bitterste Enttäuschung. Kaum hatte ihn die Beschneidung in den Kreis der Juden eingeführt, da fand er alles anders, als seine Einbildungskraft ihm vorgezaubert hatte. Nun trat er für seine freieren Auffassungen entschieden auf, zog sich aber dadurch nur Verfol-

gungen und zuletzt den Bann zu. Es mag sich dies im Jahre 1618 ereignet haben. Seine Glaubensgenossen dachten mehr an Tadel und an Strafe als an Widerlegung, treu der Warnung des Rabbi Jochanan (Sanh. 38b), man habe nur die Pflicht, die Heiden unter den Ungläubigen zu widerlegen, nicht aber die jüdischen Epikureer, denn diese werden, wenn man sie berücksichtigt, nur noch frecher. Im Jahre 1624 gab er ein Buch heraus, in welchem er die Unsterblichkeit der Seele heftig bestritt und „die Abweichungen der Pharisäer von Moses' Gesetz an den Tag legte". Das Buch wurde eingezogen, Dacosta mußte 30 Gulden Strafe zahlen; der Grimm seiner Gegner, aber auch seine eigene Verbitterung hatten neue Nahrung erhalten. Nun gab er auch die Göttlichkeit des mosaischen Gesetzes preis. Aber eben diese Einsicht scheint ihm vollends jeden Halt geraubt zu haben. Ohne Überzeugung, nur durch seine schreckliche Vereinsamung zum Äußersten gebracht, entschloß er sich, „mit den Wölfen zu heulen", und trat im Jahr 1632 oder 33 der jüdischen Gemeinschaft wieder bei. Dacosta hielt sich aber nicht an die jüdischen Gebräuche. Derselbe Neffe, welcher seine Lossprechung vermittelt hatte, klagte ihn jetzt vor den Rabbinen an. Diese muteten dem Abtrünnigen eine so harte Strafe zu, daß er lieber nochmals die Schrecken des Bannes auf sich nehmen wollte. Nun folgten sieben Jahre eines furchtbaren Kampfes mit seinen Gegnern und seinen Verwandten. „Er wird nichts tun ohne Zwang", so hieß es von ihm, „und gezwungen muß er werden". Nach sieben Jahren war der arme Mann gebrochen und erklärte, zu jeder Genugtuung bereit zu sein. Und nun fand im April 1640 jene schreckliche Exekution statt. Erster Chacham war damals Saul Levi Morteira. Der Bericht, welchen Dacosta selbst darüber hinterlassen hat, stimmt in allen wesentlichen Punkten genau mit einem Briefe überein, welchen Daniel Levi de Barrios an seinen Freund Antonio Enriquez in Lissabon über das Ereignis gerichtet hat.

An einem Sabbat, schreibt Barrios, erschien Daniel (sic) Dacosta auf einem Gestell mitten im Tempel und las mit lauter Stimme eine Abschwörung seiner Irrtümer vor, wobei er sich eines tausendfachen Todes schuldig bekannte und nie mehr in solche Greuel zurückzufallen versprach. Nachdem er sich nun in einem Winkel bis zum Gürtel entkleidet hatte, wurde er an eine Säule gebunden und erhielt mit einem Riemen 39 Streiche. Inzwischen sang die Gemeinde Psalmen. Hierauf setzte sich der

Verfemte auf den Boden und der Hazan sprach ihn vom Banne los. Jetzt mußte er sich an der Schwelle der Synagoge niederlegen und alle, Männer und Frauen, schritten über ihn hinweg. Endlich erhob sich der Unglückliche, tief beschämt, rasend vor Zorn, racheschnaubend. Er eilt nach Haus, schreibt in glühenden Worten seine Selbstbiographie nieder, versucht von seinem Fenster aus den verräterischen Neffen zu erschießen, und da dies mißlingt, macht er seinem eigenen Leben durch einen Pistolenschuß ein Ende.

Er wird in seinem Zorn und nach seinen traurigen Erfahrungen nicht an die aufrichtige Handhabung jener Regel geglaubt haben, an welche der Tannaite Chanina ben Gamliel im Anschluß an Deuter. 25. 3 erinnert hatte: nach überstandener Geißelstrafe werde der Sünder nicht mehr ‚Frevler', sondern ‚Bruder' genannt (Sifrê zur Stelle).

„Alle, Greise und Knaben," schreibt Dacosta über jene Schreckensszene in der Synagoge, „schritten über mich hinweg." Daraus werden wir schließen dürfen, daß auch Baruchs Fuß den schmachvoll Daliegenden berührt hat.

So mag er, der Philosoph, Bekanntschaft gemacht haben mit dem Verstoßenen. Es ist eine wenig glückliche, weil allzu willkürliche, dichterische Erfindung, wenn Gutzkow den kleinen Baruch Spinoza zu einem Neffen Dacostas macht.

28 Es ist Abend; der Mann, der sich eben noch unter die Füße seiner Glaubensgenossen beugen mußte, erscheint in einem Garten, Baruch an seiner Seite. In des Kindes Hand sind einige Blumen welk geworden. Er wirft sie hin.

„Die Blumen laß ich hier. Sie sind verwelkt.
„Und wißt Ihr, wie ich beide unterscheide,
„Die Blumen da am Stiel und hier die welken?
„Die sind Gedanken dort und die Begriffe!
„Dort denkt der Schöpfer! Hier begreift der Mensch.
„Und da der Unterschied der Duft nur ist,
„Die frische Farbe, das lebend'ge Sein,
„So nenn' ich Gott das Leben und das Sein.
„Und ohne Leben, ohne Sein sind hier
„Die welken Blumen auch nicht Blumen mehr,
„Nur der Begriff noch hat an ihnen Wert,
„Sonst sind sie nichts und mögen ruhig sterben."

Auch ein Maler, S. Hirschenberg (Krakau), bemächtigte sich dieses Stoffes. Dacosta sitzt in einem Lehnstuhl vor einem aufgeschlagenen Folianten. Man sieht, er hat mit dem Leben abgerechnet. Er ist gebeugt, gebrochen, er stiert vor sich hin, er hört

nicht auf den frühreifen Lockenkopf, der, auf des Onkels Knie sich stützend, lässig an seiner Schulter lehnt. In der einen Hand hält der Knabe einen frischen Strauß, die andere, welche auf dem aufgeschlagenen Buche ruht, läßt welke Blumen durch die Finger gleiten. An diesen welken hängt hoffnungslos Dacostas Auge. Der Knabe spricht, wie traumverloren, sein philosophisches Blumenorakel. Aber das sind Dichterträume. Wir wollen hoffen, daß der Achtjährige noch nicht durch so kühnen Gedankenflug seine Jugend verdarb. Er hatte glücklicherweise Wichtigeres zu tun: er saß auf der Schulbank und las im Buch der Bücher.

2. Die Schule und ihr Umbild.

Lehrweise und Lehrplan der neuen jüdisch-portugiesischen Schule an der Amstel waren musterhaft und entzückten ausländische Schulmänner. Der Unterricht der verschiedenen Klassen in getrennten Räumen, die eigenartige Verteilung der Lerngegenstände waren übrigens keine Neuerungen; sie bedeuteten im Gegenteil die Rückkehr zu alten bewährten Überlieferungen. 29

Die Lehranstalt am Burgwall umfaßte sieben Klassen, jede hatte einen eigenen Raum und fest angestellte Lehrer.

„Wenn die Glocke 8 schlägt", erzählt der Jude Sabbataï Baß, „kommen alle Lehrer und Schüler, ein jeder in seine Klasse, und der Unterricht währt 3 Stunden, bis es 11 schlägt; dann gehen alle zusammen fort. Und Nachmittags, wenn es 2 schlägt, kommen alle wieder und lernen, bis es 5 schlägt, in Winterszeit aber, bis man zum Gebete in die Synagoge geht."

Im Gegensatz zu den meisten jüdischen Schulen anderer Länder lernten die Kinder in Amsterdam zunächst den Pentateuch und dann die übrigen Bücher der Bibel und die Mischna, um erst in der vorletzten Klasse mit dem höheren Talmud zu beginnen. Als der Jude Hurwitz im Jahre 1641 (?) von Frankfurt nach Posen reiste und dabei den Seeweg über Amsterdam nahm, weinte er vor lauter Rührung über die treffliche Schuleinrichtung der portugiesischen Juden und rief aus:

„Warum geschieht das nicht auch in unserem Lande? Möchte doch diese Lehrweise über alle Gemeinden Israëls sich ausbreiten; denn was schadet es, wenn der Schüler zuerst Bibel und Mischna bis zum dreizehnten Jahre gründlich erlernt und dann erst mit dem Studium des Talmuds beginnt? Sicherlich würde er alsdann in einem Jahre zu einem hohen Ziele und zu scharfsinniger Erfassung des Talmuds gelangen, was bei unserer Lehrweise in vielen Jahren nicht erreicht wird." „Talmud, d. i. die dialektische Erörterung der Traditionssätze," sagte Jochanan

(j. Horajoth 48 c) „geht der Mischna — der gedächtnismäßigen Kenntnis dieser Sätze — im Range vor nach Prov. 16. 16."

Hurwitz muß wohl damals Baruch in der zweiten oder dritten Abteilung gesehen haben. Der Kleine hatte schon unter Mordochai de Castro das Alphabet und das Buchstabieren gelernt und vielleicht brachte ihm eben Joseph de Faro den Anfang der Wochenabschnitte aus dem Pentateuch bei.

Von da an sollte der Unterricht stufenweife voranschreiten. Auch darüber belehrt uns Sabbataï Baß. In der dritten, von Jacob Gometz geleiteten Klasse, ward der Unterricht im Pentateuch fortgesetzt; in der vierten die Übung in der hebräischen Sprache so vervollkommnet, daß die Kinder imstande waren, die Bibel ins Spanische zu übersetzen. Als Lehrer wird der Vorsänger Abraham Baruch genannt. In der fünften Klasse erlernte man die Propheten und Hagiographen der Ordnung nach mit den Tonzeichen. „Ein Knabe liest immer einen Vers in der heiligen Sprache und erklärt ihn auf spanisch und die übrigen Knaben hören zu; als-
30 dann liest ein zweiter, und so alle." Außerdem wurde dort oder vielleicht schon im vierten Schuljahr mit der Bibelerklärung des Raschi (11. Jahrh.) eingesetzt.

Lehrer der fünften Abteilung war damals Salom ben Joseph. In der sechsten Klasse, welcher seit 1642 der berühmte R. Manasse ben Israël vorstand, begann man mit dem Talmud, dessen Studium in der siebenten unter Chacham Morteira, einer der ersten jüdischen Größen Amsterdams, vollendet wurde.

Ob auch der vierfache Gesichtsausdruck, den Chanina ben Papa mit köstlicher Liebenswürdigkeit schildert, in der Schule an der Amstel beobachtet ward? Ein ernstes, strenges Gesicht gehört zum Unterricht in der Hl. Schrift, ein mittleres, ruhiges zur Mischna, ein lebhaft erläuterndes zum Talmud, ein heiter lächelndes zur Agada.

Die Lehrer wurden von der Gemeinde gewählt und erhielten
31 „aus der Kasse der heil. Bruderschaft Talmud Tora je nach Wert, Bedürfnis und Lehrthätigkeit ein bestimmtes jährliches Gehalt". Sie standen sich, wie wir aus einem alten Aktenstück entnehmen, zum Teil nicht schlecht. Der höchste Gehalt, der Morteiras, betrug 600 fl. nebst 100 Körben Torf; dafür mußte er allerdings auch noch dreimal im Monat predigen. Mordochai de Castro erhielt nur 150 fl. Die Lehrer der zwei folgenden Klassen bezogen 250 fl.; die der vierten und fünften 390; der Lehrer der sechsten Klasse, welcher die Abendpredigten halten mußte, 450 fl. So

waren die Lehrer von den Eltern ziemlich unabhängig und brauchten auf reiche Kinder keine besondere Rücksicht zu nehmen.

Ob man dabei an das entschuldigende Wort Jochanans (Nedarim 37 a) dachte? Es bestehe die Pflicht, unentgeltlich zu lehren, aber die Bezahlung der Bibellehrer sei eine Entschädigung für die zu Gunsten der Schüler vorgenommene Einteilung der Verse in Absätze.

Diese Unabhängigkeit der Lehrer wird später Rabbi Jehuda Löb aus Brünn in seiner Schrift Omer m' Ihuda lobend hervorheben. Das zu kleine Einkommen des Lehrers solle aus der Gemeindekasse ergänzt werden, meint er. Wenn der Reiche viel, der Arme wenig gebe, so finde der Mittellose gar keine Berücksichtigung, werde wie ein Knecht behandelt, lerne nichts und müsse stumm da sitzen.

In Holland scheint es vielfach Sitte gewesen zu sein, den Kindern des Morgens einen Imbiß in die Schule mitzugeben, „daß sie nit angestoppt seinen (sic)", und ihnen mittags das Essen in die Schule zu schicken, wo man auf „züchtiges" Essen halte. Zu den Angaben des Sabbataï Baß will das nicht recht passen. Jedenfalls wird es fraglich sein, ob Baruch später, da er nur wenige Schritte von der Schule entfernt wohnte, sich an diese Ordnung hielt.

Er wird auch wahrscheinlich, gleich vielen jüdischen Knaben der Stadt, einen Hauslehrer gehabt haben, welcher außer den Wiederholungen für die Schule auch den Unterricht im Spanischen, Holländischen und in anderen weltlichen Fächern zu besorgen hatte. Die vielen Schulstunden ließen übrigens wenig Zeit zum Hausunterricht übrig.

Baruch hatte mit keinem seiner Schulkameraden eine Lebensfreundschaft angeknüpft. Es wird ihm wohl auch keiner besonders 32
zugesagt haben. Er hatte nie etwas vom Fanatismus des um zwei Jahre älteren Mose Zacut, eines Mystikers und Dichters, der vierzig Tage fastete, um das in seiner Jugend erlernte Latein, diese „Zunge des Teufels", gründlich zu vergessen. Auch der hämische Isaak Naar (Nahar), ein Schwärmer mit weitem Gewissen, kann nicht nach seinem Geschmack gewesen sein. Ein anderer berühmter Schüler des Saul Levi Morteira, des Lehrers Despinozas, Moseh Israel de Mercado, muß doch einige Jahre älter gewesen sein als Baruch. Er starb sehr jung 1652. Sein Kommentar zum Psalter und Ekklesiastes kam ein Jahr später in Am-

sterdam heraus. Ob der spätere Lehrer und Rabbiner Abraham Cohen Pimontel, ebenfalls ein Schüler Morteiras, jemals mit unserem Philosophen in Beziehung stand, bleibt ungewiß.

Gern würde man etwas über den Einfluß erfahren, welchen die jüdischen Lehrer auf den talentvollen Knaben ausgeübt haben. Unsere Quellen bringen wenig. Wir wissen aber, daß es unter jenen Männern nur zwei von Bedeutung gab, Manasse ben Israel und Saul Levi Morteira.

Der erstere, ein gefeiertes Mitglied der jüdischen Gemeinde, war eine europäische Größe. Man hatte mit Staunen gehört, wie er schon mit 15 Jahren als Prediger aufgetreten war und als achtzehnjähriger Jüngling 1622 Rabbi und Lehrer in Amsterdam wurde. Die Gelehrten bewunderten in seinen Werken eine bedeutende Sachkenntnis und eine erstaunliche Belesenheit. „Der Theolog, Philosoph und Doktor der Physik", wie er sich selbst gern nannte, wurde als außerordentliche Berühmtheit von allen gelehrten Besuchern Amsterdams begrüßt und stand in Korrespondenz mit vielen wissenschaftlichen Größen, so z. B. mit Grotius und Huet. Als der unsterbliche Antonio Vieyra aus der Gesellschaft Jesu durch Amsterdam reiste, soll er in die Synagoge gegangen sein, um Manasses zündende Beredsamkeit anzustaunen.

„Der Name dieses Schriftstellers", schreibt Reimmann, „genügt, ein Werk zu empfehlen, so sehr ragt der Mann in der wissenschaftlichen Welt hervor." Dieser Ruhm verhinderte es aber nicht, daß der vielgenannte Mann stets in Geldverlegenheit war und sogar darbte. Seinen Glaubensgenossen leistete Manasse die größten Dienste, indem er von Cromwell erwirkte, daß ihnen der Aufenthalt in London unter gewissen Bedingungen gestattet ward.

Manasse war Vielwisser, kein kritischer Forscher, er war leichtgläubig wie alle allzu blinden Verehrer der Kabbala. Schon im Jahre 1644 muß es auf den nüchternen Baruch einen ungünstigen Eindruck gemacht haben, da Manasse für die Träume des Aron Levi, auch Antonio Montesino genannt, eintrat. Dieser Phantast war im September 1644 nach Amsterdam gekommen und erzählte Wundermären von Sitten und Gebräuchen der Inder Amerikas, die er als Abkömmlinge der Juden hinstellte. Manasse hörte und glaubte; später lieh er diesen Fabeln seine Feder im Buche Esperanza de Israel (Amsterdam 1650), das sich auch in Despinozas Bibliothek vorfand.

Manasse war eben ein Kind seiner Zeit, einer messiashoffenden Zeit. Sonst schildert man ihn als „trefflichen Charakter, nicht frei von Eitelkeit und Herrschsucht, aber wohlwollend, selbstlos und von bestechender Liebenswürdigkeit".

Saul Levi Morteira (Mortera, Morteyra) stand als Lehrer in hohem Ansehen, bedeutete aber kaum etwas für die nichtjüdische Welt. Er war ein geschickter und belesener Polemiker, ein großer Kenner des Talmud und der Kabbalisten, ganz in altjüdisches Wissen eingetaucht und ohne Verständnis für andere Anschauungen.

Lucas erzählt uns, welch große Hoffnungen Morteira auf seinen hochbegabten Schüler setzte. Zunächst mag er auch einen tieferen Einfluß auf den wißbegierigen Baruch ausgeübt haben. Wie schnell kam die Enttäuschung, welche Umstände haben sie herbeigeführt? Wir werden später versuchen, das Geheimnis etwas zu lüften.

Kuno Fischer hat einmal die Vermutung ausgesprochen, daß der junge Baruch bei seinen Schulwanderungen öfters dem Manne begegnete, welcher ihm einst Meister werden sollte und dem Kinde durch seine Kleinheit und Häßlichkeit auffallen mußte. Diese Annahme ist höchst unwahrscheinlich. René Descartes weilte im Jahre 1643 nur wenige Wochen in Amsterdam; sonst hielt er sich damals an verschiedenen andern Orten verborgen.

Aber der bleiche Judenknabe mit den feinen südländischen Zügen und dem geistreichen Gesichtsausdruck mag wohl dem unsterblichen Schöpfer der Nachtwache aufgefallen sein, wenn er von seiner Wohnung auf der Jodenbreestraße aus das Judenviertel durchkreuzte, nach interessanten Typen zu suchen.

Rembrandt war es ja auch, der uns das wundervolle Porträt Manasses ben Israël schenkte.

Ob sich in den Zügen des vierzehnjährigen Baruch die Skepsis und Kritik, welche damals schon seine Seele beunruhigten, widerspiegelten? Der Kampf um den alten Glauben hatte den Jüngling gewiß schon im letzten Schuljahr ergriffen. Und dennoch zeigte noch die späteste Physiognomie des Philosophen deutliche Spuren der Gottinnigkeit einer frommen Jugend. Wir werden mit Interesse diesen Einflüssen der Knaben- und Jünglingsjahre auf das Leben nachgehen, wenn wir erst den kritischen Schüler auf seinen neuen Pfaden belauscht haben.

3. Der kritische Schüler.

33 Nur Lucas hat die Seelenwitterungen des jungen Despinoza erzählt. Aber Lucas hat keine psychologische Ader und vollends versagt war ihm der historische Sinn. Er hat uns keinen ergreifenden Kampf eines ehrlichen Wahrheitsuchers geschildert, sondern nur den flachen Spott seines eigenen leichtfertigen Herzens in das Zweifeln und Ringen eines ihm unverständlichen, weil tiefen Charakters hineingedichtet.

Seinem fünfzehnjährigen Baruch zuckt ein widrig unreifes, höhnisches Lächeln um den Mund bei jeder altgläubigen Schriftdeutung der Rabbiner. Mit einer Unehrlichkeit, welche durch das jugendliche Alter des Ungläubigen an Widerwärtigkeit gewinnt, nickt der jugendliche Zweifler seinen Meistern Beifall, um gleich darauf in einsamer Stube die unzulänglichen Antworten der Lehrer niederzuschreiben, als Kampfmittel für spätere Tage.

Wir können nicht glauben, daß Despinoza so frech geheuchelt habe. Lucas vergröberte die feine Ironie der spinozistischen Erzählung zur plumpen Posse; er hat die vorsichtige Art des Philosophen ins Groteske verzerrt, was ihm um so leichter gewesen sein muß, als er wohl das Vorbild zu diesem verschlagenen Treiben im eigenen Innern entdeckte.

Es ist ja einleuchtend, daß der Schüler seinen feierlichen Lehrern nicht ins Angesicht widersprach. Das war streng verpönt.

Vorlaute Jungen machte man auf die Drohung des Rabbi Jochanan aufmerksam: „Wer in Gegenwart seines Lehrers eine Satzung entscheidet, den soll die Schlange beißen“ (Erubin 63 a); und Eleazar ben Pedath hatte mißmutig hinzugefügt: „Seiner Würde wird verlustig, wer vor seinem Lehrer in religionsgeschichtlichen Fragen entscheidet“ (Erubin 63 a). Solche Bescheidenheitsmahner gingen auf den schroffen Tannaiten Eliezer ben Hyrkanos zurück, welcher jungen Allesbesserwissern vorzeitigen Tod ankündete (Berach. 27 b). Daran hatte sich eine Sage geknüpft, welche in der Amoräerzeit umging: Eli soll dem kleinen Samuel mit gestrenger Miene vorgehalten haben, jeder verdiene den Tod, der in seines Lehrers Gegenwart eine gesetzliche Entscheidung wagt. An Stelle dieser Verurteilung hatte der berühmte Levi die Kinderlosigkeit angeordnet (Erubin 53 a).

So mag sich denn der junge Baruch in acht genommen haben. Auf seiner stillen Kammer wird er dagegen weniger ängstlich gewesen sein, als es in grauer Vorzeit der wohlmeinende Abahu empfohlen hatte: „Wer über seinen Lehrer Übles denkt, dem wird das angerechnet, als dächte er gegen die Gottesherrlich-

keit Übles". Auf der andern Seite waren Baruchs Lehrer, wie es sich von selbst versteht, der Mahnung des Samuel ben Nachman eingedenk, man solle den Minderjährigen der Meister Worte verhüllt vortragen und die Geheimnisse erst den Herangewachsenen enthüllen (Jer. Aboda zara 41 d). Sie mögen ihm auch nicht ohne Bitterkeit das Gleichnis des Tannaiten Jehuda ben Ilai (Sifrê zu Deut. 11. 22) vorgehalten haben, einem Schüler von so guten Fähigkeiten komme es zu, alles einzusaugen, gleich dem Schwamm, nicht bloß, wie Werg, das was ihm gefällt und nötig ist, aufzunehmen. Solche pädagogische Mienen und der Hinweis auf die ferula magistri konnten schon, so berechtigt die Sache an sich war, einen frühreifen Heißsporn in Harnisch bringen. Diese Gewitterschwüle ist von Lucas nicht übel geschildert. Und Baruchs Stimmung fand sich wieder in einem Ausspruch des verbitterten Eliezer ben Hyrkanos, die uns in der Mischna aufbewahrt wurde: „Wärme dich an dem Feuer der Weisen, aber hüte dich vor ihren Kohlen, daß du dich an ihnen nicht verbrennest; denn ihr Biß ist Schakalsbiß und ihr Stich ist Skorpionenstich und ihr Zischeln ist Zischeln der Schlange, alle ihre Worte sind feurige Kohlen." — Aber Lucas übertreibt auch diese Mißstimmung des Talmudjüngers.

Ein Biograph, der so frei erfindet, wird sich leicht in Widersprüche verwickeln. So auch Lucas. Er zeigt uns Despinoza, wie er mit seinen unerwarteten Einwänden die Rabbiner in die Enge treibt und sich dadurch den Vorwurf zuzieht, seine Ansichten seien mit dem Glauben wenig verträglich. Auf derselben Seite führt er Morteira ein, welcher das Benehmen und den Geist seines Schülers nicht genug habe anstaunen können. In einem jungen Mann soviel Bescheidenheit neben einem solchen Tiefsinn zu finden, das war dem Rabbiner unverständlich. Er schwamm in Bewunderung. Man sieht leicht, wie schlecht die vorlauten Bemerkungen, welche Despinoza den Vorwurf einer zweifelhaften Orthodoxie zuzogen, zum Preis seiner Bescheidenheit passen. Vielleicht hat er sich manche ungenügende Lösung aufgezeichnet und aus diesen Aufzeichnungen später Waffen gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen geschmiedet. Das wird allenfalls die Wahrheit an dem gefärbten Bericht des Lucas sein.

Es wäre übrigens abgeschmackt, das Wissen und die Einfälle eines vierzehnjährigen Knaben zu hoch einzuschätzen. Auch ist es mehr als unwahrscheinlich, daß der jugendliche Zweifler alle seine Bedenken aus einem selbständigen Studium der heiligen Schriften

schöpfte und aus Ingrimm gegen den wahrheitsscheuen „Pöbel“ nur mehr die eigene Weisheit zu befragen unternahm. Das sind Verallgemeinerungen und Anachronismen aus Lucas' Werkstatt; es liegen ihnen aber, wie wir sehen werden, richtige Überlieferungen zu Grunde.

Sehr autoritätsgläubig wird wohl Despinoza niemals gewesen sein. Lucas schraubte diese Autoritätsscheu bis zum Widersinn. Er hätte sich erinnern sollen, daß Despinoza noch mehrere Jahre dem eindringlichsten Studium jüdischer Religionsphilosophen widmen wird.

Außerdem ist das historische Bild der Jugendkämpfe Despinozas bei Lucas bis zur Unkenntlichkeit verkürzt. Darnach scheinen zwischen dem ersten kritischen Achselzucken des Vierzehnjährigen und der Ausstoßung des vollendeten Zweiflers nur vier bis fünf Jahre zu liegen. Von den zehnjährigen Wechselfällen des Kampfes verrät Lucas keine Ahnung.

So muß denn seine unkritische und direkt verzerrende Darstellung mit vorsichtigstem Zweifel behandelt werden. Gewiß haben sich glaubwürdige Erinnerungen, echte Züge in die Schilderung verirrt; man darf versuchen, sie herauszufinden, und wird sich mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden geben.

Baruch Despinoza war ein guter Schüler. Wahrscheinlich im Jahre 1645/46 kam er in die Klasse Morteiras. Franco Men-
34 des, welcher uns eine Liste der Schüler dieses Rabbiners überliefert hat, nennt allerdings den Philosophen nicht. Ob der Name des Gebannten schon in den Quellen gestrichen war? Vielleicht scheute sich nur Franco Mendes, den gefeierten Lehrer mit dem verhaßten Schüler in Verbindung zu bringen.

Als Isaak da Costa um die Mitte des 19. Jahrhunderts die jüdischen Archive Amsterdams nach berühmten Verwandten durchforschte, will er Despinozas Namen in den Registern der portugiesischen Synagoge gleichzeitig mit Baruch, dem dritten Sohne Josef da Costas, gelesen haben. Despinozas Namen sei durchgestrichen gewesen. Da Costa scheint sich in seinen Angaben geirrt zu haben; aber die Quelle des Irrtums läßt sich nicht genau angeben. Nicht in den Gemeindearchiven, sondern im Archiv des Seminars Ets-Haim findet sich jenes Dokument, welches oben bei Erwähnung Isaaks, Baruchs Bruder, angeführt ward, und in dem Baruchs Namen mit tiefschwarzer Tinte durchstrichen ist. Aber die Notiz ist, wie gesagt, portugiesisch. Der Name lautet Espinoza;

und so könnte denn Isaak da Costa noch ein zweites Dokument vor Augen gehabt haben, weil er daraus ausdrücklich die spanische Abkunft des Philosophen abzuleiten sucht.

Wie dem immer sein mag, damals, im Jahre 1645/46, war Despinoza der Lieblingsschüler Morteiras. Mit 14 Jahren beherrschte er die hebräische Sprache und war nicht bloß bibelfest, sondern auch im Talmud recht heimisch.

Die portugiesischen Talmudkenner in Amsterdam konnten sich damals in keiner Weise mit den polnischen, den Meistern ihres Faches, messen. Aber Amsterdam sah erst seit 1648 den polnischen Zuzug an Juden. So konnte sich auch Despinoza zunächst nicht bei diesen Koryphäen seine Talmudweisheit holen.

Wer in Polen auch nur den Ruf eines „Talmudkundigen" erobern wollte, mußte jenes unermeßliche Meer in seinem Gedächtnis auffangen und darin festhalten. „Dieses erforderte", schreibt Graetz, „eine beispiellose Hingebung und Entsagung . . . Die ganze Zeit mußte diesem einen Streben zugewendet und selbst der Schlaf mußte überwunden werden. Die Talmudbeflissenen brachten nämlich nicht nur die Tage, sondern auch die Nächte in den Lehrhäusern oder Studierstuben zu." Nur um diesen Preis und mit Hülfe eines ans Wunderbare grenzenden Gedächtnisses brachte es Sabbataï Kohen genannt Schach aus Wilna dazu, mit 20 Jahren die Talmudliteratur zu beherrschen und selbst alte polnische Talmudisten zu überflügeln.

Baruch war nicht aus diesem Holz geschnitzt. Es ist darum eine arge Übertreibung, wenn Lucas den Fünfzehnjährigen zu einem talmudistischen Wunderknaben stempelt, welcher schon damals den ganzen Talmud, also 12—13 Bände in folio, mehrmals durchgelesen habe. Auch hier erweist sich Lucas als kenntnisloser Legendenschreiber. Zu einer nennenswerten Belesenheit im Talmud konnte aber nach der geschickten Methode der portugiesischen Judenschule an der Amstel der Durchschnitt der reifen Schüler gelangen. Das bezeugt Hurwitz ausdrücklich.

Despinozas Wissen war nicht bloß frühreif, sondern auch frühkritisch. Alles Mechanische, Schablonenhafte, Spitzfindige erweckte in seinem Geiste lebhaftes Mißbehagen. Und was ihn unangenehm berührte, das wußte er weder zu verstehen, noch nach irgend einer Seite zu schätzen. Das blieb stets ein Grundzug seines Geistes.

Und so wird er denn gewiß niemals ein Talmudfreund gewesen sein. Die Haarspaltereien des Talmud müssen seinen Widerspruch besonders gereizt haben. Die Masse von gebieterischer Autorität, welche ihn hier zu erdrücken drohte, nährte seine an-

geborene Ketzerstimmung kräftig. Ob diese Stimmung auch schon an seinen Bibelglauben herangetreten war? Man wird wohl antworten dürfen: wenigstens an die Bibelerklärungen, die ihm von Lehrern und Predigern aufgedrängt wurden.

Er gefiel sich in eigenen Lösungen und fand denn auch, was ein fünfzehnjähriger Pfadsucher auf einem uferlosen Gebiet auftreiben kann. Nüchterne Menschenkenner werden darin nichts Bedeutendes vermuten.

Aber Baruch war nicht ganz auf eigene Arbeit angewiesen. In den Jahren 1644 und 1645 war mehrmals ein wunderlicher
36 Mann in der Synagoge erschienen. Es war Jan Pieterszoon, nach seinem Beruf „Beelthouwer" (Bildhauer) genannt. Er gehörte zu der freigesinnten protestantischen Sekte der ‚Doopsgezinden' und war im Griechischen und Hebräischen gut beschlagen. Voll Eifer disputierte er mit den jüdischen Rabbinern in offener Versammlung und verteidigte die Texte des Alten Testamentes im christlichen Sinne gegen die Deutungen jüdischer Gelehrter. In der Begeisterung ging er wohl auch mit seiner hebräischen Bibel unter dem Arm und Aussprüchen griechischer Kirchenväter im Mund bis zum höheren Sitz des Rabbi Morteira vor und trieb ihn arg in die Enge. Da mochte denn die erwachsene Jugend des Lebensbaumes bei den weniger glücklichen Ausflüchten des gefeierten Lehrers in ungemütlicher Stimmung auf und ab rücken, und kritische Köpfe, wie der damals dreizehnjährige Baruch, nahmen bei solchen Auftritten Zweifel mit, welche sie nie wieder los wurden.

Aber die ehrliche Aufdringlichkeit des „Bildhauers" mag noch einen weit nachhaltigeren Einfluß auf die Anschauungen des verschlossenen Grüblers ausgeübt haben.

Jan Pieterszoon war kein Pantheist, er glaubte jetzt und später an einen persönlichen Gott und wollte stets einen scharfen Unterschied zwischen Gott und Welt gewahrt wissen. Aber er schwelgte auch in mystischen Bildern und Auffassungen; Gott erschien ihm mit Vorliebe als ‚Alles in Allem', als der ‚Allumfassende', der ‚Allenthaltende'. Man hat in sonderbarem Anachronismus unsern alten Bildhauer zum Schüler Despinozas machen wollen. Dabei übersah man, daß die pantheistisch klingenden Sätze seiner späteren Schriften bereits in dem Werk „Schild der Christen gegen alle Unchristen" auftreten, dessen erste Auflage schon 1649 herauskam. Und hier macht sich diese Gottesauffassung als festeingewurzelte Lieblingsidee in behäbigen Versen breit.

Seinen Gottesbegriff, von aller Vermenschlichung geläutert, in unendlicher Fülle alles tragend, in allem lebend, gestaltend und wirkend, hat der biedere Bildhauer gewiß einigen, wie ihm dünkte allzu anthropomorphischen Ansichten über Gott in der Amsterdamer Synagoge entgegengehalten. Seine mystische Redeweise klang wie eine Verschmelzung von Gott und Welt, wie ein Ruf nach Einheit der ganzen Natur. Unter den Schülern der vorletzten Klasse saß ein sinniger, nachdenklicher Knabe. Er ließ sich kein Wort des exegetischen Sonderlings entgehen. Es gibt Seelen, welche von Kindheit an mit einer Art blinden Dranges dem Gedanken der Einheit nachjagen und anhangen. Despinozas Geist war von dieser Idee ganz beherrscht. Es wird eine Zeit kommen, da sie ins Zentrum seiner Weltauffassung treten wird. Man darf sich fragen, woher sie ihm zukam. Vielleicht fing er sie hier zunächst auf, da es ihm von Pieterszoons Lippen entgegenklang:

„Die Godt is Al in Al, dat kan man wel bemercken:
Sijn wijsheyt, goedheyt, kracht blijckt klaer in al sijn wercken."

Vielleicht bemächtigte sich jetzt schon die Einheitsidee mit unwiderstehlicher Gewalt seines Geistes, zunächst als dunkler Drang und Sehnsucht, in der nächsten Zeit, dem letzten Schuljahr, als leuchtender Stern zur Aufhellung des Welträtsels. Es kamen noch viele Tage des Zweifelns und Ringens. Aber alles, was er denkt und liest, wird er von jetzt an doch an dieser einen Idee messen und prüfen. In dieser Idee wurzeln seine ethische Läuterung und seine philosophischen Irrtümer. Was den Dreizehnjährigen verwundet und begeistert hatte, wird wohl den Zweifeln und Kritiken des Fünfzehnjährigen eine bestimmte Richtung gegeben haben.

Man würde indes in die Irre gehen, wollte man bloß den Eigensinn, den Widerspruchsgeist der Jugend und einzelne nichtjüdische Eindrücke in die Entwicklung des Philosophen eingreifen lassen. Er stellte sich nun doch nicht rein kritisch und ablehnend zu seinen Jugendbildnern. Auch gibt es Bewegungen, die sich unbemerkt im Geiste festsetzen und ihn tiefer umgestalten und beherrschen, als der Beeinflußte selbst zugeben will.

Wir überwinden heute langsam die Ansicht früherer Forscher, welche dahin lautete, daß Despinozas späteres Denken kaum noch Anzeichen der jüdischen Schulung aufweise. Das Gegenteil ist festgestellt worden. Die Spekulationen jüdischer Religionsphilosophen, über deren Folianten Despinoza nach seiner Entlassung

aus der siebten Klasse des Lebensbaumes jahrelang brütete, haben deutliche Spuren in seinem Entwicklungsgang zurückgelassen; man kann außerdem lebendige Einflüsse der ersten Bildung in der Geistesrichtung des Philosophen, im Charakter des Menschen aufdecken. Was aber immer noch zu wenig berücksichtigt wird, das sind die Spuren des Talmudstudiums in der Denkweise und in wichtigen sittlichen Zügen Despinozas. Wir müssen deshalb mit Entsagung den Talmudjünger in seiner Studierstube aufsuchen und belauschen. Dann erst werden sich die allgemeinen Eindrücke der Erziehung und der Schule, so weit sie sich im Leben und in der Lehre des reifen Mannes widerspiegeln, klar abheben.

4. Der Talmudjünger.

Despinoza hat jahrelang, mit Eifer wie es scheint, im Talmud gelesen. Seine Kenntnisse darin waren bedeutend. Im empfänglichen Knabengeist müssen Spuren dieses Studiums zurückgeblieben sein, welche im späteren Denken und Fühlen als Erinnerungen an die lange und eindringliche Jugendarbeit aufleben. Wenn man sich hier und dort in den Talmud einliest und dann wieder zum theologisch-politischen Traktat greift, scheint jeder Hauch der Talmudwelt verweht zu sein. Dem ist aber nicht so. Allmählich entdeckt man, gleichsam unter Schutt begraben, gewisse Beziehungen zwischen dem Talmudjünger und dem Weltweisen.

Aber da steht der Biograph vor einem Ozean, dem wenigstens auf den ersten Blick der Beiname ‚unfruchtbar' in hervorragender Weise zukommt. Von welcher Seite soll man die Riesensammlungen rabbinischer Weisheit angreifen? Wird man die Mischna mit ihrem starren, dogmatischen Gesetzbestand, wird man den in den Kommentaren und Glossen angehäuften Traditionsstoff, die Gemara, an erster Stelle berücksichtigen? Soll man darin vor allem die zur Gesetzesnorm erhobene Traditionsexegese, die Halacha, oder die freiere, subjektive, auf alle Gebiete des Lebens hinübergreifende rabbinische Schriftanwendung, die Agada (Haggada) bevorzugen? Und inwieweit ist endlich die außerhalb des eigentlichen Talmud liegende weitschichtige rabbinische Literatur heranzuziehen?

Versuchen wir zunächst, die Terminologie festzustellen und einen einigermaßen klaren Standpunkt zu gewinnen, von dem aus die kritische Beschäftigung des jungen Despinoza mit dem Talmud und seinem Anhang sich überschauen läßt.

Die gesamte altjüdische Gedankenarbeit von Hillel bis zum Ab- 37
schluß des Zeitalters der Tannaiten (30 v. Chr. bis 220 n. Chr.) schloß sich unmittelbar an das Gesetz und die hl. Schrift an; sie war wesentlich Gesetzerklärung und Schriftauslegung. Soweit sie nicht in der Form von Kommentaren zum Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium gesammelt wurde (Midrasch im engeren Sinn), lesen wir sie jetzt in einer systematischen Sammlung von Überlieferungen; hier finden wir zunächst eine dogmatisch-offizielle Gesetzinterpretation der ältesten Lehrer (Mischna), sodann eine vielleicht nicht weniger alte, aber doch weniger bindende, offiziöse Ergänzung dazu (Tosephta). Ursprünglich stand alle von alten, berühmten Lehrern stammende, mündlich weitergegebene Überlieferung zur Gesetzauslegung als selbständige Quelle neben den hl. Schriften. Theoretisch mag diese Selbständigkeit angezweifelt worden sein. Tatsächlich brauchte man neben den alten Lehrerautoritäten keine Schriftstelle anzuführen, wenn es sich darum handelte, die Übung einer Gesetzesvorschrift, auch einer nichtmosaischen, als bindend hinzustellen. In dieser selbstherrlichen Tradition, die ohne Schriftbeweis gültig war, bestand die ursprüngliche Halacha.

Ganz verschieden von diesem Traditionsbeweis für die einzelnen gesetzlichen Vorschriften und Praxen, der Halacha, war die Agada (Haggada). Sie kennzeichnet sich schon in ihrem Ursprung als Schriftauslegung und Schriftanwendung. Im Anschluß an die Lesung der Tora und der Propheten in der Synagoge fand eine Predigt statt, welche die gelesene Stelle teils erklärte, wobei die nüchterne Worterklärung in geringem Ansehen stand, teils eine ethische Wahrheit durch die Schrift zu stützen suchte. Von der Agada aus scheint die Schrift in die Halacha eingedrungen zu sein. Die Gesetzlehrer suchten alte und eigene Deutungen legaler Verpflichtungen durch biblische Texte zu erhärten. So wurde auch die Halacha zur Schriftexegese. Sie erschien den Späteren als die zur Gesetzesnorm erhobene Traditionsexegese; die Agada, welche übrigens auch in der Mischna vorkommt, galt als der Niederschlag einer freieren, selbständigeren, subjektiven Hermeneutik berühmter Lehrer. Ihr Zweck war von alters her Erbauung gewesen; später vermittelte sie auch einen gewissen Anschluß an außerbiblisches Wissen. Zur Voraussetzung hat sie die altjüdische Ansicht, daß die Bibel alle Weisheit und alle Bücher ersetzt, daß in ihr jede Erkenntnis zu finden ist. Die Halacha und zumal die Agada der nachtannaitischen Rabbiner, welche nach Abschluß der Mischna lehrten (Amoräer), bildet gleichsam die Glosse zur Mischna; man nannte sie ursprünglich einfach im Gegensatz zur Mischna Gemara (G'mara). Die ältere Bedeutung von Mischna und Talmud erkennt man am besten aus einem Ausspruch des Tannaiten Simon ben Jochai, eines Schülers Akibas, im Jerusalemitanischen Talmud (Sabb. 15c): Bloßes Studium der hl. Schriften sei nicht das rechte Studium, sagte er; Anspruch auf Lohn biete erst die Kenntnis der Tradition („Mischna"); die höchste Stufe des Gesetzstudiums sei der „Talmud"; d. h. die Erörterung, allseitige Besprechung, Verteidigung und Ableitung des Überlieferungsstoffes. Man solle aber dennoch der Mischna mit größerem Eifer obliegen als dem Talmud. Von einem andern Tannaiten wird ‚Talmud' einfach der ‚Halacha' gleichgestellt.

Nach späterem Sprachgebrauch zog man auch die Mischna zum Talmud. Die Gemara macht den zweiten Teil des jetzigen Talmud aus. Diese ganze Literatur war im wesentlichen die Frucht einer rein innerjüdischen Strömung. In einen gewissen Gegensatz dazu trat eine alte mystische Richtung, welche erst viel später unter dem Namen Kabbala zusammengefaßt wurde. Ursprünglich bedeutete Kabbala einfach alte, heilige Überlieferung, sowohl die allen zugängliche, als die geheime exoterische. Wir werden später ausführlicher auf sie zurückkommen müssen.

Erst nach diesem kurzen Überblick können wir mit einiger Aussicht auf Glück den jungen Baruch in dem Studierzimmer des Talmud aufsuchen. Einflüsse auf seinen Entwicklungsgang werden wir nicht bloß in der Mischna und Gemara aufzuspüren haben, sondern auch in den übrigen Midraschim, auch außerkanonischen, so zumal den Midraschen Genesis Rabba, Leviticus Rabba, Exodus Rabba usw.; auch anderen Midraschen, zumal den zu Koheleth und zum Hohenlied, ferner in der Peschikta, dem Midrasch Thanchuma, Aboth di Rabbi Nathan und in der Tosephta. Alle diese Überlieferungsliteratur wurde von einem eifrigen Talmudjünger nachgeschlagen. Er fand sie immer und immer bei den späteren Kommentatoren, so zumal bei Raschi verwendet.

Aber welche Lehren des Talmud und der übrigen rabbinischen Literatur sollen wir mit Despinozas Entwicklungsgang in Verbindung bringen? Man darf vor allem den Zufall nicht walten lassen und nur aufs Geratewohl einiges herausheben. Anderseits ist auch eine erschöpfende Vergleichung ausgeschlossen. Da wird denn eine methodische Untersuchung mit vollem Recht hauptsächlich die Agada berücksichtigen. Wir werden uns hier auf sie beschränken und nur in der Frage der Bibelkritik etwas weiter ausgreifen. Die Agada war es ja, welche das Interesse Baruchs noch einigermaßen in Anspruch nehmen konnte, nachdem er die weit engeren Fesseln der Halacha abgeworfen hatte.

Sein forschender und kritischer Spürsinn blieb bei drei Reihen agadischer Texte neugierig stehen. Es waren zunächst die Andeutungen über die Geheimlehren der Weltschöpfung und des Ezechielischen Gotteswagens. Sie boten ihm einen schwachen Ausblick auf eine in der Ferne verschwimmende außerjüdische Philosophie.

Eine zweite Gruppe interessanter Sätze umfaßte gewisse philosophische, kulturhistorische, ethische Weisheitsregeln. Endlich mußten dem jungen Zweifler in hervorragender Weise die in der

jüdischen Literatur verstreuten schwachen Ansätze einer scheinbaren Bibelkritik in die Augen stechen.

Die Geheimlehre der älteren Rabbiner wird uns später bei der Kabbala beschäftigen. Indes muß schon hier einer Unterscheidung gedacht werden. Die Geheimlehre tritt bis zum Abschluß des Talmud in doppelter Form auf. Einmal, deutlich erkennbar, mit einer Art ängstlicher Vorsicht, nur in der Form rätselhafter Andeutungen, das Zeichen des Geheimnisses auf der Stirn. So drappiert erscheint sie fast immer bei den Tannaiten. Dann stellt sie sich aber auch mit einer gewissen Unbefangenheit vor, ohne Maske, kühn im Kreis anderer Lehren, als wolle sie durch diese Dreistigkeit das Recht auf breite Öffentlichkeit erzwingen. So vielfach bei den palästinensischen Amoräern. Solche verweltlichte laïcierte Mysterien, zu denen vornehmlich die krassesten anthropomorphischen Spielereien der palästinensischen Agada gehören, wurden von den Zeitgenossen, die Eingeweihten ausgenommen, nicht als Bestandteile der Geheimmystik empfunden. Die Späteren erkannten diesen Zusammenhang schon gar nicht mehr. Deshalb dürfen wir denn auch, vom Standpunkt des lesenden und studierenden Despinoza aus, manche dieser Geheimsätze einfach zu den philosophischen Sentenzen der Agada ziehen und schon hier auf sie eingehen. Hauptsächlich werden wir aber aus den zwei anderen Gruppen schöpfen. Um eine gewisse Vollständigkeit — natürlich nur der Spruch*klassen*, nicht der einzelnen Aussprüche — zu erreichen, werden wir uns auf die Sentenzen beschränken, welche an bestimmte Namen geknüpft sind. Die anonymen Traditionen, an Zahl und Ausbeutung allerdings nicht geringer, werden sich ja doch meist unter ähnliche Gesichtspunkte bringen lassen.

Baruchs neugierig suchendes Auge wird mit Vorliebe nach 38
irgendwelchem Schimmer einer kritischen Anwandlung ausgeschaut haben, oder doch wenigstens nach annehmbaren Widerlegungen kritischer Versuche. Mehrere Stellen in der theologisch-politischen Abhandlung beweisen, daß er den Talmud unter diesem Gesichtspunkt durchstöbert hat. Er fand nicht so wenig, als man anzunehmen geneigt ist. Zunächst mögen ihm kleine Einzelheiten aufgefallen sein. So z. B. die Bemerkung Jonathans ben Eleazar (um die Mitte des 3. Jahrh.), es habe zur Zeit Salomons eine „Königin“ von Saba gar nicht gegeben; das betreffende Wort bedeute Regierung und beziehe sich auf einen männlichen Monarchen.

Interessant ist ein Ausspruch desselben Rabbi, Salomon habe zuerst das Hohelied, dann die Sprüche, endlich das Buch Koheleth geschrieben; der junge Mensch dichte, der reife Mann erlasse Weisheitssprüche, der Greis erkläre alles für Eitelkeit. Nach dem Tannaiten Chija war die Reihenfolge Sprüche, Hoheslied, Koheleth.

Nach mehreren Agadisten gibt es bekanntlich vordavidische Psalmen. Dazu bemerkt Acha, das Psalmenbuch werde, obwohl von zehn verschiedenen Verfassern stammend, nur nach David benannt, weil dieser König Israels wohllautendster Sänger sei. Nach Rab (Abba Arikha) hatte David allein die Psalmen geordnet. Dagegen schrieb der Tannaite Meir, Akibas Schüler, alle Psalmen David zu. Schon zur Tannaitenzeit war die Ansicht verbreitet, die letzten acht Verse der Tora seien von Josue nicht von Moses verfaßt. Meir bestreitet erregt diese Auffassung. Ebenso werden auch in der Baba bathra der Seher Gad und der Prophet Nathan als Fortsetzer des Buches Samuel angeführt. R. Simon hielt die zwei Verse bei Isaias (8. 19—20) für eine Prophetie Beeris, die dem großen Propheten später einverleibt wurde. (Lev. r. 6. 6.) Über das erste Kapitel des Nahum heißt es in der Tosephta 9 (p. 313 ed. Zuckermandel): „Hier sind verschiedene Stellen verschiedener Autoren zusammengewürfelt." So meint auch ein Rabbi in der Baba bathra (14b, 15a): „Chiskijah und seine Schule (?) schrieben das Buch Jesaia, das Buch der Sprüche und das Buch Koheleth. Die Männer der großen Synagoge schrieben Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, Daniel und das Buch Esther."

Ob einige Talmudisten das Buch Ruth für eine Legende hielten, wie Eisenstadt meint, ist freilich recht zweifelhaft. Dagegen scheint die Bemerkung in Jer. Meg. 1. 1: Die Rolle Esther habe Moses auf dem Berge Sinai empfangen (!), darauf hinzuweisen, daß das Buch einigen nicht als historisch galt.

Unter Hunas Name ist uns zu Koh. 1. 12 ein sonderbarer Ausspruch überliefert: Salomon sage von sich: Ich war König über Israel. Also sei er nicht mehr König gewesen, da er dies sagte; er habe sein Leben als Privatmann geschlossen, ohne Weisheit und ohne Reichtum. Derselbe Huna weist ein anderes Mal mit Energie darauf hin, das Buch sei vom Heil. Geist eingegeben und demnach seinem Inhalte nach keine Dichtung.

Es müssen also ähnliche Zweifel laut geworden sein. Einiges hat sich erhalten. Schon von Simon ben Lakisch (3. Jahrh.) wird ein Ausspruch angeführt, der Held des Buches Job habe niemals

gelebt. Dagegen widerspricht Samuel ben Nachman der Behauptung eines ungenannten Lehrers, das Buch Job sei nur eine Parabel, und fragt, weshalb Jobs Name und Heimat angegeben wäre, falls er nicht existiert hätte.

Das Hohelied, sagt Simon ben Menaßja, ist mit dem Heil. Geist verfaßt worden, während im Koheleth nur die Weisheit Salomons spricht.

Solche Ansätze von Zweifeln führen uns zu den tieferen kritischen Fragen.

Bei vielen Stellen der heiligen Schriften machen die jüdischen 39
Lehrer auf Widersprüche in dem überlieferten Text aufmerksam. Sie legen wie zufälllig den Finger auf die Wunde und gefallen sich dann in einer ausweichenden Antwort oder einer so lächerlichen Lösung, daß man hinter ihrer feierlichen Ernsthaftigkeit das schalkhafte Gesicht nicht bloß ahnt, sondern leibhaft schaut. Sie wagten nicht, alles zu sagen, was sie dachten, und überließen kräftigere Eingriffe der Kritik ihrer durch die ungenügenden Antworten irre gemachten Schüler. Despinoza macht sich über diese Lösungsversuche der Rabbiner lustig. Tatsache bleibt aber, daß er seine polemischen Sammlungen dem Talmud und späteren jüdischen Erklärern entnahm. Vielleicht findet sich keine einzige textkritische Bemerkung im theologisch-politischen Traktat, welche nicht durch einen alten Talmudlehrer oder einen Exegeten angeregt wurde. Selbstverständlich sind Despinozas Lösungen meist annehmbarer, oder doch reifer. Halten wir eine kleine Umschau.

Despinoza schreibt einen kritischen Exkurs über die 130 Jahre Jakobs, da er sich Pharao vorstellte. Die Schwierigkeiten, an denen er sich stieß, fand er im Traktat Megillah (17 a).

Auf die chronologischen Rätsel in den Büchern Samuels und der Könige wird im Talmud oft hingewiesen, so zu Sam. II. 15. 7 (Jer. Sotah. 1. 8); zu Reg. I. 2. 11 und Sam. II. 5. 5 (Jer. Rosch-Haschana 1. 1).

Wenn der Philosoph mit Bezug auf König Joram einen Unterschied bemerkt zwischen dem 1. und 8. Kap. des II. Buches der Könige (II. 1. 17 und II. 8. 17), so schöpft er aus einer ergiebigen Quelle in der Tosephta 12 (p. 317 ed. Zuckermandel).

Gleich im Anschluß an diese Notiz erwähnt Despinoza die abweichenden Angaben über dieselben Ereignisse in den Büchern der Könige und der Chronik. Er tadelt heftig die Rabbiner ob

ihres „Wahnwitzes“ und spottet über die Träume, die Phantastereien und Sprachverdrehungen der „Commentatoren“.

Gewiß, die Lösungen dieser alten Herren waren oft kindisch, aber eben häufig auch bewußt-naiv; und dann hatten sie doch alle möglichen Abweichungen sorgfältig verzeichnet. Despinoza zog reiche Vorräte aus diesen Kammern. An der oben erwähnten Stelle der Tosephta wird auch der Chroniktext über König Joram angezogen und auf mehrere Unterschiede zwischen den Überlieferungen der Chronik und denen der Königsbücher hingewiesen.

Das neunte Kapitel der theologisch-politischen Abhandlung Despinozas erinnert an die Auslassung einzelner Worte im hebräischen Text. Als Beweis dienen drei Beispiele aus dem 1. und 2. Buch Samuels (1 Sam. 13. 1; 2 Sam. 13. 37 und 6. 2). Andere Stellen, die er sich früher angemerkt, seien ihm entfallen, bemerkt dazu der Philosoph. Im Talmud werden solche Textlücken erwähnt, so zu Genes. 35. 22 und 37. 2 (hebr.). Sie hatte unter andern Despinoza im Sinn.

Außer textkritischen Problemen brachte der Talmud auch Fragen der Echtheit zur Sprache.

Im Gegensatz zur Schule Hillels lehnten die Schammaiten das Buch Koheleth als unkanonisch ab. Despinoza las das, wie er selbst bezeugt, im Talmud (Sabb. II. 30. 2; vgl. Eddujj. V. 3). Die Weisen wollten, bemerkt Samuel ben Jischak (Koh. r. zu 1. 2 und zu 11. 9), das Buch Koheleth beseitigen wegen einiger zur Ketzerei neigender Ausdrücke; als sie aber die Worte lasen, „wisse jedoch daß dich Gott wegen alle dem ins Gericht bringen wird“, lobten sie Salomon wieder.

Neben Koheleth wird in der Mischna nur noch die Kanonizität des Hohen Liedes angezweifelt (Jad. III. 5). Einige sagten von beiden Büchern, daß sie die Hände nicht ‚verunreinigen‘ (d. h. daß sie nicht heilig sind), andere verteidigten Koheleth und zweifelten am Lied der Lieder, oder auch umgekehrt. Wenn der jeden historischen Sinnes bare Akiba ben Joseph bei seiner Begeisterung für das „allerheiligste“ Hohelied es nicht zugab, daß irgend ein Israelit jemals die Heiligkeit jener Schrift angezweifelt habe, so ist das selbstverständlich Tendenz, keine Geschichte.

Im Talmud sprach man sich hie und da auch zweifelnd über Esther und zumal Ezechiel und die Proverbien aus (vgl. Sanh. 100a; Sabb. 13a; 30b; Chag. 13a). Despinoza erwähnt das im theologisch-politischen Traktat (cap. II und X) und folgert daraus, daß

vor der Machabäerzeit kein Schriftkanon bestanden habe. Die Gründe für diese Zweifel der Rabbiner waren niemals kritische im strengen Sinne des Wortes; man war nur stutzig geworden durch scheinbare Widersprüche mit anderen anerkannten Bibelstellen, oder empfand sittliche Bedenken.

Selbstverständlich nahm der junge Baruch diese leisen Zweifel alter Meister weit ernster als ihre Urheber. Er entrüstet sich zwar noch im X. Kapitel des Traktates über die „Kühnheit der Rabbiner, welche Salomons Sprüche mit dem Prediger aus dem Schriftkanon auszuschließen gedachten". Sie hätten es auch sicher getan, fügt er hinzu, „wenn sie nicht auf einige Stellen gestoßen wären, an denen Moses' Gesetz empfohlen wird". Es sei sehr zu bedauern, daß die heiligsten und besten Dinge von ihrer Wahl abhängig gewesen seien.

Diese Mißstimmung des Philosophen hat aber mit wirklich konservativen Bestrebungen nichts zu tun. Er fürchtet die Beseitigung wertvoller Schriften der Vorzeit durch voreingenommene Rabbiner.

Er mißbilligt das nicht bloß aus literarischer Hochschätzung, sondern auch aus religiösen Bedenken, welche jedoch nicht auf der Linie des Dogmas stehen. Und sein Ergebnis lautet dahin, daß der Kanon eitel Menschenwerk sei. Gottes übernatürliche Vorsehung in der Erhaltung der heiligen Schriften bleibt von jetzt an für ihn ein verschlossenes Buch. Die Anmaßungen der Rabbiner scheinen ihm das Recht einzuräumen, mit seiner Kritik ohne Bedenken an Text und Ursprung der Bibel heranzutreten. Er hat also aus jenen Ansätzen zur Kritik weit mehr gelernt, als er selbst zugibt. Wer immer weiß, welche Revolution eine kleine Anregung heraufbeschwören kann, wird diese talmudischen Einflüsse sehr hoch anschlagen. Baruch wurde durch die leisesten Bedenken zum Zweifel bestimmt, er sah über die schwachen Gründe hinweg, hielt am Resultat fest und suchte nach besseren Beweisen und neuen Ansätzen für eine durchgreifende Kritik. Schon damals wird ihm die von den Juden als unangreifbar gepriesene Überlieferung Risse und Lücken aufgewiesen haben, die ihm unheilbar schienen. Und versank ihm einmal unter den Füßen der Grundstein der Tradition für die Kanonizität der Bücher des Alten Bundes, so schlugen die Fluten des Zweifels an der Göttlichkeit der heiligen Schriften unaufhaltsam über ihm zusammen. Für einen logisch denkenden Menschen, welcher von der christlichen

Lehrautorität nichts wußte, gab es da keinen Halt mehr. Für das Verständnis des Entwicklungsganges Despinozas ist diese Betrachtung maßgebend. Das Irrewerden an der jüdischen Tradition brachte den Stein ins Rollen. Der Abgrund, dem es zuging, war die Leugnung der Inspiration der Bibel. Aber diese Loslösung von der Überlieferung ging natürlich langsam und schmerzlich vor sich. Sie wurde erst nach dem Studium der Kabbala abgeschlossen. Dort werden wir ihren zerstörenden Folgen begegnen. Vorläufig entwickelte sich eine stille Absage an die ganze rabbinische Exegese.

Diese Absage, welche im Laufe der Jahre mit einer mißmutigen Verachtung gepaart erscheint, trägt, man kann es nicht leugnen, ein unschönes Mal der Undankbarkeit an sich. Es fanden sich doch auch im Talmud, wenn auch zerstreut und sehr vereinzelt, Grundsätze der Schriftdeutung, welche Despinoza begierig aufnahm, verwertete und weiter ausbaute.

Hierher gehört der häufig vorkommende, fruchtbare Satz, ‚die Tora gebraucht eine allgemein verständliche Sprache' (z. B. Berach. 31b, Baba mez. 94b, Sanh. 90b, Nedarim 3a); einmal heißt es sogar: Die Tora bringt manchmal übertriebene Bilder (Chullin 90b). Mehrmals stößt man auf den Grundsatz: ‚es komme bei der Tora auf die Reihenfolge der Ereignisse nicht an' (Sebach. 116b; Pesach. 6b etc.).

Wenn auch die Art der Schriftanwendung und Schriftdeutung sowohl der Tannaiten als der Amoräer, in ihren agadischen Deutungen nicht weniger als in den halachischen, dem Philosophen niemals zusagte, so wird er doch gewiß zwischen den einzelnen Interpreten Unterschiede gemacht haben. Die willkürliche Exegese eines Akiba ben Joseph muß ihn mehr abgeschreckt haben als die nüchterne Worterklärung des Ismael ben Elischa.

Doch wie unbefriedigend und nichtssagend sind zuletzt auch die 13 exegetischen Regeln des letzteren. Gewiß ist die Bemerkung vernünftig, daß die Hl. Schrift im Sinne menschlicher Redeweise schreibe; das Gotteswort bei Josua 1. 8, ‚das Buch der Lehre solle aus seinem Mund nicht weichen', könne deshalb nicht wörtlich gemeint sein, da sonst jede andere Beschäftigung ausgeschlossen wäre; — aber es ist doch traurig, daß man so evidente Normen überhaupt einschärfen muß. Es ist ferner gewiß beruhigend, wenn Ismael die Allegorie abweist; welch unglaubliche methodische Unbeholfenheit verrät sich aber in dem Zusatz, die Allegorie sei gerade auf drei Stellen der hl. Schriften (Exod. 21. 19; 22. 2, und Deuter. 22, 17) einzuschränken. Die fruchtbarste und von guter Beobachtung zeugende dieser Regeln ist der seither immer wieder angewandte Grundsatz: ‚Es gibt kein Früher oder Später in der

Hl. Schrift'; er will natürlich nur besagen, daß die chronologische Aufeinanderfolge nicht immer durchführbar ist. Man wird aber an dieser historischen Feinschmeckerei Ismaels alsbald irre, wenn man seine abenteuerlichen Anwendungen dieser Norm nachliest. Auch Akibas Schüler Meir erlaubte sich nach dieser Regel, die er mit den Worten bezeichnete, ‚Ost ist von West entfernt', willkürliche Umstellungen (Sifrê zu Num. 25. 2). Sonst sind die Einzelerklärungen Ismaels ben Elischa um nichts bedeutender als die seiner Zeitgenossen.

Jede Zuversicht muß der kritische Talmudjünger verloren haben, wenn er gleichsam als höchste exegetische Kunst die willkürliche Wortzerlegung angewendet sah. So zerlegt z. B. Ismael das Wort v'äthän (Lev. 20. 14. Sifra z. St. 92. c) in zwei Teile, von denen der zweite sogar ein griechisches Wort ist [ἔν], „nur um die Irrationalität aus dem Gesetze zu entfernen, daß beide Frauen, Mutter und Tochter, bestraft werden".

Bekanntlich findet sich in der Agada eine dreifache künstliche Wortdeutung: die eine änderte die Vokalaussprache, die zweite die Buchstaben, die dritte zerlegte die Worte in mehrere Bestandteile (Notarikon) und erschloß Neues aus den Teilen und der Summe. Den Agadisten lag dabei ein eigentlicher kritischer Versuch ganz fern. Diese Künsteleien waren dem nüchternen Baruch ebensowenig sympathisch, wie die unfruchtbaren exegetischen Normen der Tannaiten und der späteren Rabbiner. Immerhin wird sein kritischer Spürsinn in manchen dieser Deutungen mehr gesehen haben als die ersten Entdecker; er schöpfte wohl daraus größere Anregung als aus der ganzen übrigen für ihn unbrauchbaren Wortexegese der Agada und Halacha.

Man mag die 7 hermeneutischen Grundsätze Hillels (?), die 32 Interpretationsregeln des Rabbi Eliezer ben Jose oder die 13 Middoth (Gesetze) des R. Ismael durchmustern, man wird kaum etwas finden, was Despinozas Geschmack entsprach.

Als Anhang zu dieser kleinen exegetischen Rundschau seien 41
noch drei Einzelheiten angefügt, welche im theologisch-politischen Traktat nachzuklingen scheinen. Die eine gehört ins Kapitel ‚Toleranz und jüdische Exklusivität' — eine Gedankenreihe, mit der sich Despinoza sehr lebhaft beschäftigte. Die zweite erinnert uns an die Sorgfalt, mit welcher Despinoza das praktische Leben von den Bibelvorschriften loszulösen suchte; die dritte an die Energie, mit welcher er leugnete, daß die Prophetie ein Privileg Israels war. Eliezer ben Hyrkanos ist das vollendetste Muster einer bis zum Fanatismus aufgestachelten Unduldsamkeit: ihm sind die Prose-

lyten nur fromm aus Furcht vor Gottes Strafen. Die Heiden üben Milde und Wohltätigkeit bloß, um damit zu prunken; keiner von ihnen kommt zum ewigen Leben. Die Tatsache, daß er einmal an einer Auslegung Jesu zu Deuter. 23. 19 und Micha 1. 7 Gefallen gefunden habe, erscheint ihm als strafwürdiges Vergehen. Auch Simon ben Jochai hatte einmal bemerkt, der frömmste unter den Heiden verdiene den Tod.

Der weitherzige Baruch wird sich da eher dem sanfteren Josua ben Chananja angeschlossen haben. Einem Charakter wie dem seinigen gefiel ausnehmend der Ausspruch Eleazars ben Azarja: „Mache dein Herz zu einem Vorratsort mit vielen Kammern und nimm darin auf die Worte des Hauses Schammai ebenso wie die des Hauses Hillel."

So großzügiger Mahnung glichen nicht allzu viele Sprüche des Talmud. Der freiheitsliebende Jünger lernte hier in der Schule des Widerspruchs Verträglichkeit und Duldung für Andersdenkende.

Auffallender als das eben erwähnte Wort Eleazars ist eine merkwürdige Äußerung R. Jannais. Sie interessiert ungemein, nicht bloß, weil sie für den Talmud seltsam klingt, sondern weil sie sich so hübsch in den Gedanken und die Stimmung der theologisch-politischen Abhandlung einfügt. Jannai erklärt es als einen Vorzug der Tora, daß sie keine Entscheidung über zweifelhafte Fälle der religiösen Praxis enthält; vielmehr ist die Normierung derselben auf Grund des Majoritätsprinzipes der Schrifterklärung überlassen, welche imstande ist, siebenmal sieben Gründe für die eine, und ebensoviel Gründe für die entgegengesetzte Entscheidung beizubringen.

Ein dritte erwünschte Gruppe von Bemerkungen betraf die Prophetie. In der agadischen Überlieferung der palästinensischen Amoräer findet sich mehrmals die Behauptung, daß auch die Heiden Propheten gehabt hätten, wobei nicht bloß an Bileam gedacht wird. Eine Notiz darüber hat Abin zu Koheleth 3. 19. Chama ben Chanina (Mitte des 3. Jahrh.) stellt den Unterschied auf, daß sich Gott den heidnischen Propheten nur mit halber Rede, den jüdischen mit vollständiger Rede geoffenbart habe. Nach Jischak dem Schmid (Ende des 3. Jahrh.) empfingen nicht bloß die Propheten ihre Offenbarungen vom Sinai, sondern die Weisen jeder Zeit erhielten von dorther ihren Anteil. Abdimi aus Chaifa läßt alle Prophetie nach der Zerstörung des Heiligtums auf die (jüdischen) Weisen übergehen. Nach einer Agada des Chanina

ben Papa ist zwischen Gott und den Propheten Israels der trennende Vorhang geöffnet; mit den heidnischen Propheten spricht aber Gott nur gleichsam hinter dem Vorhang.

Vielen alten Meistern gilt Moses als unerreicht unter den jüdischen Propheten. Nur seine Prophezeiung faßte, wie sich Samuel ben Nachman ausdrückt, die der künftigen Propheten in sich; alles, was die Späteren kündeten, war dem Wesen nach schon von Moses gesagt worden.

Das Ergebnis unseres Rundgangs in der exegetischen Agada ist also doch nicht so trostlos, wie man glauben mochte; allzu ergiebig ist es allerdings nicht. Mit mehr Hoffnung tritt man an die philosophischen und sittlichen Sprüche der rabbinischen Literatur heran. Aber auch hier erlebt man manche Enttäuschungen und wird nur durch eine Auslese ethischer Perlen und praktischer Lebensregeln, in denen man immer wieder Despinozas Charakter und sittliche Eigenart erkennt, einigermaßen entschädigt. Eine Erkenntnis gewinnt man freilich: fehlen dürfen diese rabbinischen Einflüsse in einer Biographie des Philosophen nicht.

Betreten wir zunächst die unfruchtbarsten Gefilde. Die Agada birgt merkwürdig wenige wirklich erhabene Aussprüche über Gott und das Göttliche. Dazu bricht bei den palästinensischen Amoräern immer wieder eine anthropomorphische Auffassung durch, 42
welche allem Anschein nach in den meisten Fällen nicht bildlich zu nehmen ist, sondern den eigentlichen Gedanken des Agadisten widerspiegelt. Gerade solche Stellen mögen Despinoza zum Widerspruch gereizt haben; ihnen gilt wohl in erster Linie die spätere Klage über eine wenig würdige, alles nach Menschenart bemessende Auffassung Gottes. Keine Überlieferung ist in dieser Hinsicht auffallender und bei den Agadisten beliebter, als die Erzählung von einer Beratung zwischen Gott und der Geisterwelt vor der Erschaffung des Menschen. Man begegnet ihr immer wieder unter den verschiedensten Gestalten und in unglaublich phantastischen Einkleidungen.

Den Engeln gibt Gott nur von der Erschaffung frommer Menschen Kunde, um die „Eigenschaft der Gerechtigkeit nicht zur Gegnerin zu haben“. So sprach Chanina ben Chama.

Nach Jochanan tut Gott nichts, ohne sich mit seinem himmlischen Hofstaat zu beraten.

Samuel ben Nachman und Josua ben Levi vergleichen deshalb Gott mit einem König, der alles mit seinen vertrauten Räten

bespricht. Darin liegt eine ausgezeichnete Lehre für die Großen dieser Welt, meint Jonathan ben Eleazar. Gott will sie aufmerksam machen, daß es keineswegs unter ihrer Würde ist, sich mit den Kleinen zu beraten.

Die Engel sind sich auch nicht immer klar darüber, was sie Gott raten sollen. Nach Rabbi Simon — der aber offenbar nur eine dichterische Legende vortragen will — teilten sich die Geister in zwei Parteien. Die Liebe sprach für die Erschaffung, die Wahrheit sprach dagegen; denn der Mensch werde doch voll Lug sein; die Wohltätigkeit dachte indes besser von ihm und trat auf die Seite der Liebe; aber der Friede fürchtete Zwietracht und legte Verwahrung ein.

Sehr eigentümlich sind die Worte, welche Acha Gott in den Mund legt, da er von den Dienstengeln gefragt wurde, wie der Mensch beschaffen sein werde. „Seine Weisheit wird die eure übertreffen", antwortete Gott. Das wird ihnen sodann ad oculos demonstriert, da sie keinem Tiere den richtigen Namen beilegen können, während Adam die Aufgabe trefflich löst.

Nach Hoschaja war der erste Mensch sogar so vollkommen, daß die Dienstengel ihm zu Ehren den Hymnus Heilig, Heilig, Heilig anstimmen wollten, und sich erst zurecht fanden, als sie Adam schlafen sahen. Man wird hier an ähnliche Spekulationen Philos erinnert.

Außer diesen Beratungsszenen stößt man bei den Agadisten auch noch auf andere merkwürdige Anthropomorphismen. So z. B. auf die Trauerzeremonien am Hofe Gottes beim Fall seines Volkes, wie sie Josua ben Levi nicht ohne dichterische Eingebung schildert. Ähnlich erzählt Berechja vom Rufe des Gotteshirten beim Fall Israels: „Tröstet mich, tröstet mich." Gott ändert auch seinen ursprünglichen Schöpfungsplan, wie Abahu erzählt. Anfangs sollten Mann und Weib besonders erschaffen werden; dann ward aber Adam allein hervorgebracht.

Von ausnehmendem Interesse sind endlich einige Agadas über eine Art Präadamiten. Vor dieser Welt hatte, wie Abahu weiß, Gott mehrere andere Welten zerstört, weil sie ihm nicht gefielen.

So groben Anthropomorphismen begegnet man in der tannaitischen Agada selten. Das Gespräch des Rabbi Josua ben Kareha mit einem Heiden ist eine unerfreuliche Ausnahme. Der Heide wundert sich, wie es Gott habe reuen können, den Menschen geschaffen zu haben. „Ist dir einmal ein Knabe geboren worden?" fragt ihn Josua. „Ja", antwortet der Heide. — „Was tatest du da?" — „Ich freute mich und ließ alle an meiner Freude teilnehmen." — „Aber wußtest du nicht, daß der Neugeborene einmal sterben werde?" — „Zur Stunde der Freude sei Freude," meint darauf der Heide, „zur Stunde der Trauer Trauer!" — „So ist es auch bei Gott der Fall," antwortet naiv menschlich unser Rabbiner.

Metaphysische Bestimmungen des höchsten Wesens konnte nach alle dem Despinoza aus der Agada nicht lernen. Aus seinen Lesungen sammelte er in Sachen der Gotteslehre nur Ärger und Mißstimmung. Erzürnt über die wunderliche Vermenschlichung Gottes, vergaß er die wenigen Talmudstellen, welche groß und erhaben über Gott sprachen.

Solche negative Errungenschaften waren für den spekulativ angelegten Knaben verhängnisvoll. Sie verleideten ihm auch das Gute in den Überlieferungen der Väter.

Mit einem Wort mag noch berührt werden, daß die psychologischen Exkurse der palästinensischen Amoräer meist ebenso naiv sind wie die theologischen. Auch bei den Tannaiten und Babyloniern liest man nichts Bedeutendes auf diesem Gebiet.

Stichproben dürften auch hier lehrreich sein. Josua ben Nechemja bemerkte zu Job 34. 14 ss.: „‚Wenn Gott auf ihn — den Menschen — seinen Sinn richtet, um ihn zu strafen', so ist ja ‚sein Geist' in seiner Hand; er braucht nur ‚seine Seele — in seinem Körper auf einen Punkt — zu sammeln', dann müßte jeder Mensch umkommen. Aber Gott hat es so geordnet, daß, während der Mensch schläft, seine Seele im ganzen Körper die Lebenswärme festhält, damit der Leib nicht kalt werde und sterbe."

Auch Chija ben Adda aus Jope philosophiert wunderlich über die Seele. Sie hat nach ihm den steten Trieb, den Körper zu verlassen. „Wieso bleibt sie im Körper? Gottes Herrlichkeit erfüllt den ganzen Weltraum (Jerem. 23. 24), und die Seele kehrt, sooft sie den Körper verlassen will, vor dem Anblick ihres Schöpfers zurück zu der ihr angewiesenen Wohnstätte. Die Männer der großen Versammlung haben diesen Gedanken mit den Worten ausgedrückt: ‚Du erhältst alle am Leben' (Nehem. 9. 6)." So „bindet" auch nach Chanina ben Idi Gott die Seele des Menschen in seinem Innern, damit man nicht in Bedrängnis das Leben von sich werfe.

Kulturhistorischen Blitzgedanken begegnet man selten unter den agadischen Überlieferungen. Eine wirkliche Ausnahme sind Sätze wie folgender des Rabbi Huna: „In drei Dingen ging das Reich der Griechen dem Reiche der Römer voran: in den Gesetzen [Schiffen], in den Gemälden und in der Sprache." Sonst kann ich mich nur an einen Gedanken erinnern, welchem allenfalls ein Platz in dieser Kategorie zukommt. Er ward von Josua ben Chananja geäußert. Dieser Tannaite spricht sich einmal aus über die vier gefährlichsten Feinde der allgemeinen Wohlfahrt: Es sind die Frommen, die dadurch, daß sie es zu unrechter Zeit sind, als Toren erscheinen, die Frevler, welche schlauerweise ihre

Schlechtigkeit verbergen, die Frauen, welche überfromm sich gebärden, und endlich der Schaden am Pharisäertum, die heuchlerischen Scheinheiligen.

Für die praktische Philosophie hatten die Agadisten weit mehr Sinn als für die spekulative. Doch auch hier sind die Amoräer nur noch wenig fruchtbare Epigonen. Dagegen stößt man in der Agada der Tannaiten nicht selten auf packende Lebensregeln, die zu einer „Weisheit in der Tasche" gesammelt werden könnten. Wir wollen diejenigen zusammenstellen, welche Despinoza in seinem späteren Denken und Streben ausprägte. Es ist allerdings wahr, daß er alle diese Mahnungen und Sprüche auch in den heiligen Büchern vorfand. Immerhin hat es mit diesen ethischen Talmudsentenzen seine eigene Bewandtnis. Wir legen Wert darauf, die frappante Ähnlichkeit zwischen dem Sittlichkeitsideal Despinozas und jenem der ethischen Koryphäen des Talmud festzustellen. Darum wurde die folgende Sammlung nicht willkürlich angelegt; die darin ausgeprägte Verwandtschaft mit Despinozas Tugendbild ist zu auffallend, um rein zufällig zu sein.

Es handelt sich ja nicht um eine aufs Geratewohl zusammengejagte Masse altjüdischer Sittenregeln; es sollen von den unter bestimmten Namen überlieferten Gruppen alle bedeutenden hervorgehoben und mit Despinozas Charakterbild verglichen werden. Diese methodische Untersuchung wird denn auch nicht ergebnislos verlaufen. Mit Ausnahme der Aufforderung zum Gebet und zum Vorsehungsglauben deckt sich die im Talmud und andern altjüdischen Schriften angepriesene Tugend Zug um Zug mit Despinozas sittlichem Streben, soweit man dieses hauptsächlich nach seiner äußeren Erscheinung zeichnet. Vorsicht im Umgang und Liebe zum Frieden, stille Genügsamkeit und Beherrschung der Affekte, Rücksicht auf andere und Nächstenliebe, Mißtrauen gegen Schmeichler, große Hochschätzung des Studiums und des Wissens, auch der Handarbeit, Hingabe an die ewigen Gesetze der Natur, das sind die Züge, welche von allen Lebensbeschreibern als die hervorstechendsten im Charakter des Philosophen angeführt werden. Sammeln wir nun, ganz unabhängig von diesen Gesichtspunkten, die schönsten ethischen Sprüche des Talmud und der Midraschim und bringen sie in Gruppen, so strahlt uns genau das gleiche Tugendideal entgegen. Außerdem zielen hier auch bemerkenswerte Mahnungen auf Bescheidenheit und Demut; Demut erkannte der Philosoph nicht an, Bescheidenheit wird ihm von seinen

Bewunderern nachgerühmt; er hat sie jedenfalls eigenartig verstanden; unsere Biographie wird in ihrem Verlauf den Beweis erbringen, daß er dieser Tugend nicht fremd gegenüberstand, sie aber in gewisser Weise umdeutete. Die Tatsache der äußerlichen Übereinstimmung beider Tugendideale ist gewiß bedeutungsvoll; sie wirft ein eigentümliches Licht auf die Einflüsse, die den Talmudjünger erzogen. Eine fragmentarische Blütenlese wäre zwecklos; das entschuldigt jedenfalls die Ausführlichkeit der folgenden Untersuchungen. Sie wurden bisher von keinem Biographen Despinozas angestellt; sie sind aber notwendig, weil sonst das sittliche Werden des Jünglings und Mannes ein Rätsel bleibt.

Berühmt und hochangesehen bei den gebildeten Juden waren vor allem jene Lehren Akibas, die im Aboth di Rabi Nathan 43
(c. 26) mitgeteilt sind. Die erste, vierte und fünfte sollen deshalb an erster Stelle angeführt werden.

1. Komme nicht in die Gesellschaft von Spöttern, damit du nicht lernest von ihrem Tun. 4. Gewöhne dich nicht an Gastmählern teilzunehmen, damit du nicht einmal aus der Armenkasse essen müssest. 5. Lasse dich in nichts Zweifelhaftes ein, damit du nicht bei Zweifellosem fehlest. Ein anderes Mal erließ Akiba den weisen Spruch: „Hüte dich vor einem, der dir nebenhin Rat erteilt.“ In der Tosephta Berachoth (3. 3) sind uns drei Regeln Akibas aufbewahrt, dessen dritte zu Despinozas Lebensgrundsatz wurde. „Wer an dem Befriedigung hat, was ihm gehört, für den ist das ein gutes Zeichen, Mangel an Befriedigung mit dem Seinen ist ein schlimmes Zeichen.“

Wie Akiba, so hütete sich auch Despinoza in seinem späteren Leben sorgfältig vor Zorn und Ereiferung. „Wer im Zorn sein Brot zur Erde wirft und sein Geld zerstreut, der wird nicht aus der Welt gehen, ohne auf die Hülfe der Menschen angewiesen zu sein.“ „Der Jähzornige erreicht nichts als seinen Jähzorn“, sagte auch Eleazar Hakkappar (?). Die Genügsamkeit, wie sie Akiba anpreist, eine ganz charakteristische Tugend des Philosophen, haben verschiedene Tannaiten von allen Seiten beschaut und beschrieben. „Wessen Vermögen 10 Minen beträgt,“ meint Eleazar ben Azarja, „der muß es sich mit einem Gemüsegericht täglich genügen lassen; wer zweimal soviel besitzt, darf ein Fischgericht hinzufügen, fünfzig Minen berechtigen zu einem Pfund Fleisch einmal wöchentlich, hundert Minen endlich zu einem täglichen Fleischgerichte.“

„Iß Zwiebeln und sitze im Schatten“, mahnt ein Tannaite, wahrscheinlich Jehuda ben Ilai; „iß nicht Gänse und Hühner und laß dich vom Hunger ans Essen mahnen. Spare dir's am Essen und Trinken ab und lege zur Wohnung hinzu.“ ‚Lege zu den Büchern hinzu‘, hätte Despinoza gesagt.

Vorsicht, Genügsamkeit, Sanftmut waren hervorstechende Züge in Akibas Lebensweisheit.

Auch sonst wird die Vorsicht als Tugend hie und da in der Agada angepriesen.

An Despinozas Vorsicht erinnert z. B. die Mahnung des Eleazar ben Simon: „So wie es Pflicht des Menschen ist, etwas zu sagen, was gehört und befolgt zu werden Aussicht hat, so ist seine Pflicht, nicht etwas zu sagen, dessen Annahme nicht zu erwarten ist.“ Das blieb einer der Lebensgrundsätze des Philosophen.

Prägnant und tief ist auch des Tannaiten Chidka Satz: „Liebe das ‚Vielleicht‘ und hasse das ‚Was liegt daran‘.“

An diese Vorsichtsmaßregeln lassen sich gewisse Sprüche reihen, welche im weiteren Sinn zum Bestand der agadischen Selbsterziehung gehören.

Reich und vielgestaltig ist zumal in dieser Beziehung Meirs Lebensweisheit. Er war Akibas „des Martyrers“ hervorragendster Schüler; so mag ihm später auch das geistige Eigentum anderer zugeschoben worden sein. Bacher verfährt jedenfalls nicht kritisch genug bei seinen Zueignungen.

„Wenn du Gefährten hast, von denen dich die einen zurechtweisen, die andern preisen, liebe den, der dich zurechtweist, und hasse den, der dich preist; denn jener bringt dich zum Leben der künftigen Welt, dieser bringt dich aus der Welt.“

„Besänftige deinen Nebenmenschen nicht in der Stunde seines Zornes; tröste ihn nicht, wenn sein Toter vor ihm liegt; stelle keine Fragen an ihn, wenn er ein Gelübde ablegt; komme nicht in sein Haus am Tage seines Unglücks und bestrebe dich nicht, ihn zu sehen in der Stunde seiner Erniedrigung.“

Nach Simon ben Azzai ist ‚dreier Leben kein Leben‘: „Wer auf die Tafel anderer rechnet, wer im Stocke wohnt und wen seine Frau beherrscht. Einige nennen auch den, dessen Körper von Leiden heimgesucht ist.“

Von pädagogischer Einsicht zeugt ein Ausspruch desselben Tannaiten: „Leichter ist es, über die ganze Welt zu regieren, als zu sitzen und Vortrag zu halten vor Menschen, die in feine Linnen-

kleider gehüllt sind." „Wessen Körper durch seine Gelehrsamkeit leidet, für den ist es ein gutes Zeichen, aber ein schlimmes Zeichen, wenn die Gelehrsamkeit durch den Körper leidet", sagte wahrscheinlich derselbe Rabbi. Und er fügt hinzu: „Wessen Erkenntnisvermögen durch seine Gelehrsamkeit verwirrt wird, für den ist das ein gutes Zeichen, aber ein schlimmes Zeichen ist es, wenn die Gelehrsamkeit durch die Erkenntnis verwirrt wird."

Simon ben Eleazars Lebensweisheit schmeckt nach spartanischer Zähigkeit.

„Handle, solang du es vermagst und dir die Mittel dazu gewährt sind und solang du dich selbst noch in deiner Macht hast." „Wenn dir alte Leute sagen: reiße ein, und junge: baue, so höre auf die Alten, nicht auf die Jungen, denn das Einreißen der Alten ist Bauen, und das Bauen der Jungen ist Einreißen."

Den Lippen einiger Tannaiten, wie Jehudas I., entflossen hübsche Sentenzen, welche aber der Eigenart und Eigenfassung entbehren.

Die populären Lebensregeln in der Agada erinnern unwillkürlich an eine Eigentümlichkeit der babylonischen Amoräer. Sie zeigen ein besonderes Interesse für Volkssprichwörter. Bedeutende Lehrer, zumal Schescheth, Nachman ben Isaak, Samuel und besonders Papa ziehen den Volkswitz und die Volksweisheit heran und umsäumen sie mit Bibelstellen. Wieviel hätte der junge Baruch hier lernen können, wenn er fein beobachtet hätte. Ihm ist stets das Eindringen in die Tiefen der Volksseele versagt geblieben. Über die ungeheuren philosophischen Reichtümer der Volksweisheit schritt seine exoterische Lehre stolz und verständnislos hinweg. Nichts hat ihm mehr geschadet als dieses Odi profanum volgus et arceo.

Auch an andern reif wogenden Feldern agadischer Spruchweisheit ging der Talmudjünger ziemlich kalt und gleichgültig vorüber. Es waren die besonders zahlreichen Gedanken über Erhabenheit und Nutzen der Lehre und des Gebetes.

Meister sind hier die Tannaiten. Arm an selbständigen aga- 44
dischen Lehren in diesem Punkt wie in allen andern waren die babylonischen Amoräer. Sie sprachen meist nach oder änderten ein wenig die überkommene Weisheit. Originellere Köpfe wie z. B. Huna († 297) sind selten. Der junge Despinoza konnte aus den eindringlichen Mahnungen dieses Mannes große Liebe, wenn nicht zum Studium des Gesetzes, so doch zur Geistesarbeit lernen. Immer wieder wird das Studium — natürlich der Lehre — in verschiedenen, oft hübschen, geistreichen Wendungen anempfohlen. Die Sache selbst war ein Gemeinplatz der Tannaiten und Amoräer,

welche zumal die Streitfrage liebten, was wertvoller sei, das Studium oder die Werke; originell war hier nur die Form.

Und da ist an erster Stelle neben Huna Raba zu erwähnen, ein fruchtbarer Agadist, dessen Kernsprüche sich vielfach auf die Wichtigkeit der Lehre und ihre Beziehung zur Gottesfurcht beziehen. Ihm sind Frömmigkeit und gute Werke Zweck der Gottesgelehrtheit. Ohne Gottesfurcht, pflegte er zu sagen, fehle der wahre, heilbringende Schatz; sie schützt alle übrigen Vorzüge des Menschen vor Verderbnis, wie Getreide durch Salzerde vor Fäulnis bewahrt bleibt. Doch wird auch Rabas Originalität gemindert, wenn man seine Sprüche mit denen des Tannaiten Jehuda ben Ilai vergleicht.

Auch die palästinensischen Amoräer sind auffallend arm an Originalität und Tiefe. Wenn wir hier einen Ausspruch des Rabi Levi zur Aufnahme in die Weltliteratur empfehlen, so geschieht es mit dem Bewußtsein, daß sich kaum drei oder vier gleichwertige finden werden. „So wie die Biene", sagt Levi, „alles, was sie sammelt, für ihren Eigentümer sammelt, so sammelt Israel alles, was es an Pflichterfüllungen und guten Handlungen aufhäuft, für den Vater im Himmel." Aber auch dieser Satz hat manche Parallele bei den Tannaiten.

So zahlreich übrigens diese Sprüche über die Lehre und das Gebet zumal bei den Tannaiten auftreten, so wenig abwechselungsvoll sind sie; auch haftet ihnen eine gewisse starr-unbeugsame Härte an. Verhältnismäßig selten begegnet man freiheitatmenden Sentenzen, wie der des Simon ben Eleazar, des Tannaiten: „Größer ist, wer aus Liebe handelt, als wer aus Furcht handelt, denn dem erstern wird Gottes Gnade für Tausende von Geschlechtern verheißen, dem andern bloß für tausend Geschlechter." Zu vergleichen wäre damit noch ein Satz Jehudas ben Temis: „Liebe den Himmel (Gott) und fürchte dich vor dem Himmel; sei ängstlich und froh in der Übung der Gebote; hast du deinem Nebenmenschen nur ein wenig Leid angetan, so erscheine es in deinen Augen als viel, hat dir aber dein Nebenmensch viel Leid angetan, so erscheine es in deinen Augen als wenig."

Im Zusammenhang mit diesen Satzungen der Frömmigkeit dürften auch die Sprüche über Vorsehung genannt werden. Auch sie waren nicht nach Despinozas Geschmack. Wir erwähnen einen dieser Sprüche, den eine gewisse naive Innigkeit auszeichnet.

„Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen," plaudert anmutig Simon ben Zôma, „bis er ein Stückchen Brot essen konnte; ich aber stehe des Morgens auf und finde alles bereitet. Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen, bis er ein Kleid zum Anziehen hatte; ich aber finde am Morgen alles bereitet. Wie vielerlei Hand-

werker sind früh und Abend tätig, damit ich an jedem Morgen meine Bedürfnisse vorfinde."

Diese wenigen Andeutungen dürften in dieser Klasse agadischer Sprüche genügen. Beim jungen Baruch pochten sie ja, wie bemerkt, an ein zweifelndes Herz und fanden keinen Einlaß. Eine Ausnahme mögen einige allgemeinere Aussprüche über Gottesfurcht und Gehorsam gegen Gott gebildet haben. Im theologisch-politischen Traktat stößt man auf Anspielungen, die sich wie Erinnerungen an jugendliche Gottinnigkeit ausnehmen. Der Philosoph rät sie wenigstens dem gewöhnlichen Menschenkinde an, dessen Fuß die steilen Pfade philosophischer Hochgebirge scheut.

Neben diesen strengreligiösen Mahnungen und den mehr volkstümlichen Lebensregeln praktischer Weisheit liefert die Agada auch andere ethische Sprüche von hohem Gehalt und philosophischer Tiefe, wenn sie sich auch, wie wir sehen werden, in einem verhältnismäßig engen Kreis bewegten. Daß Despinoza hier gut hineingeschaut, viel gelernt, mit vollen Händen geschöpft hat, wird sich alsbald zeigen. In dem ungeheuren Wust verworrener selbstbewußter Scheingelehrsamkeit des Talmud, im Dorngestrüpp nutzloser Wortklauberei, in den trüben Wassern abgeschmackter Sentenzen gehen diese Perlen ethischer Weisheit sozusagen verloren. Man begreift, daß der Philosoph den Ursprung so mancher Stücke seines Reichtums vergessen hat. Aber trotzdem vermißt man nicht selten einen Anflug von Dankbarkeit.

Die babylonischen Amoräer sind auch hier wieder sehr arm an originellen Sprüchen; eine Ährenlese ist geradezu undankbar. Mit Wärme 45
lobt Rab Gastfreundschaft und mildes Erbarmen. Aber sein Satz — „Lieber werfe man sich in einen glühenden Ofen, als daß man seinen Nebenmenschen öffentlich beschäme" — scheint bereits zur Tannaitenzeit bekannt gewesen zu sein. „Gastfreundschaft üben ist mehr, als Gottes Herrlichkeit begrüßen" mag originell sein. Ähnlich sagte auch Ulla ben Ismael, Israel werde nur durch Wohltätigkeit erlöst werden. Auch sein älterer Zeitgenosse, Mar Ukba, lieferte bisweilen in einem glücklichen Augenblick eine agadische Perle. Rechnet man einen Spruch über die Bescheidenheit, welcher später erwähnt wird, hinzu, so ist das Wenige, was wir anführen, zugleich auch das Bedeutendste. Um nichts reicher sind die palästinensischen Amoräer.

Dagegen finden sich zahlreiche und schöne Sprüche in der Agada der Tannaiten. Liebe und Friedfertigkeit, Lust und Liebe zur Arbeit, Bescheidenheit und Demut — das sind die Themata.

Wir erinnern an Hillels berühmten Satz: „Was dir unlieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Dies ist die ganze Lehre,

das übrige ist nur Erläuterung." Friedliebend wie Hillel war auch sein Schüler Jochanan ben Zakkai, von dem wir schöne Aussprüche über den Gotteslohn der Friedfertigen lesen.

Ihm ist das gute Herz des Lebens beste Richtschnur. Auf den Trümmern des Heiligtums tröstete er seinen Schüler Josua mit den schönen Worten, es bleibe ihnen ja eine Sühne, welche nicht weniger wertvoll sei als die durch Opfer, das sei die Übung von Liebeswerken. Die Ehre des Nächsten soll jedem nicht weniger lieb sein als die eigene, sagte Eliezer ben Hyrkanos. Diese Liebe zur Menschenfreundlichkeit war ein Erbteil der Tannaiten. Ein freundliches Verhältnis zum Mitmenschen gilt auch Josua ben Chananja als das Höchste. „Wer Verleumdungen ausstreut," pflegte Eleazar ben Azarja zu sagen, „wer Verleumdungen anhört und wer falsches Zeugnis ablegt, ist wert, den Hunden vorgeworfen zu werden."

Wie es eine Pflicht gebe, sagt derselbe Eleazar, den Nächsten zurechtzuweisen, so gebe es auch eine Pflicht, ihn zu loben; doch dürfe man das volle Lob nur in Abwesenheit des Mitmenschen verkünden, vor ihm sei nur ein Teil anzubringen. Auch Akiba betont die Pflicht der Nächstenliebe; wie dem Rabbi Hillel gilt sie ihm als Hauptgesetz. Wer den Besuch der Kranken unterläßt, hat gleichsam Blut vergossen, sagt er einmal. Man soll sich eher in Feuergluten stürzen, meint Simon ben Jochai, als das Antlitz seines Nebenmenschen öffentlich vor Scham erglühen machen.

Zur Nächstenliebe mahnt aber keiner eindringlicher als Simon ben Eleazar. Doch ist seine diesbezügliche Agada mehr kräftig als originell. Dagegen sagt er mit eigenartigem altruistischem Pathos: Wenn ein Mensch in seinem Orte bleibt und schweigt, wie kann er Frieden stiften zwischen den einzelnen in Israel? Vielmehr ziehe er von seinem Orte aus, wandere umher in der Welt und jage dem Frieden nach in Israel. Nach Simon ben Jochai ist der Verführer schlimmer als der Mörder. Er und andere, zumal auch Simon ben Eleazar, warnen öfter vor Wucher; so z. B. auch Jose ben Chalaftha.

Hie und da begegnet man einer rührenden Mahnung zur Kindesliebe: eine der schönsten hinterließ Simon ben Jochai (?): Die Pflicht, Vater und Mutter zu ehren, habe Gott weiter ausgedehnt, als die Pflicht, ihn selbst zu ehren; Gott wolle nur von dem, was der Mensch besitzt, geehrt sein; dagegen seien die Eltern in Ehren zu halten, selbst wenn man ihretwegen betteln

gehen müßte. — Nach Issi ben Jehuda geht die Pflicht, den Vater zu ehren, der gleichzeitigen, einem religiösen Brauch nachzukommen, vor.

Im Sifrê zu Numeri (42) fand Despinoza eine ganze Sammlung von Sätzen zum Lobe des Friedens. „Komme jedem mit freundlichem Gruß entgegen", mahnte Matthia ben Harasch; „sei lieber der Schweif bei den Löwen, als das Haupt bei den Füchsen." Einzig schön spricht über den Frieden Simon ben Halaftha. Diese seine Sentenz kam an den Schluß der Mischna (Ukkzin 3. 12): Gott hat kein besseres Gefäß für den Israel zu gewährenden Segen gefunden als den Frieden, wie es gesagt ist Ps. 29. 11: „Der Ewige verleiht Macht seinem Volke, er segnet sein Volk mit dem Frieden."

Sehr sinnreich warnte einst Simon ben Azzai: „Verachte keinen Menschen, spotte keiner Sache; denn es gibt keinen Menschen, für den nicht seine Stunde kommt, und keine Sache, für die nicht ihr Ort, sich geltend zu machen, da wäre.

Wie ein harmonischer Gleichklang schlägt es ans Ohr, wenn man Despinozas reife Lebensweisheit in dem tiefen Ausspruch des Simon ben Azzai (oder vielleicht des Akabja ben Mahalalel) sich spiegeln läßt: „Bei deinem Namen wird man dich rufen, an den dir gebührenden Ort wird man dich setzen, und von dem, was dein ist, wird man dir geben; kein Mensch rührt an das, was seinem Nächsten bestimmt ist, und auch keine Regierung greift um Haaresbreite in den Kreis (Zeitdauer) einer andern."

Viel praktische Weisheit liegt auch im vierteiligen Spruch des Simon ben Zôma: Wer ist weise? Wer von allen Menschen lernt. — Wer ist mächtig? Wer seinen Trieb bezwingt. — Wer ist reich? Wer sich seines Loses freut. — Wer ist geehrt? Wer die Menschen ehrt.

Baruch fand auch in der Agada der Tannaiten zahlreiche und kernhafte Aufmunterungen zu Arbeit und Tätigkeit. „Wer ein 46
Handwerk inne hat," sagt Gamliel, „der gleicht einem umzäunten Weingarten, in den kein Tier oder Wild Zugang hat, und von dessen Früchten nicht jeder, der des Weges kommt, essen kann, und dessen Inneres man nicht sieht."

Eleazar ben Azarja spricht schön vom Treiberstachel der Lehre: „So wie der Treiberstachel die pflügende Kuh anhält, die Furche in gerader Richtung zu ziehen, so lenken die Worte der Lehre die Lernenden auf den Wegen des Lebens und hinweg von den Wegen des Todes. Aber nicht beweglich gleich dem Stachel

sind die Worte der Lehre, sondern fest wie der Nagel, jedoch nicht unverändert wie dieser, sondern ‚eingepflanzt', und gleich Pflanzungen wachsend und sich mehrend."

Besonders reich an religiös gestimmter Ethik ist die Agada Meirs des Tannaiten. Gleich vielen andern Tannaiten betont er mit frömmster Begeisterung den Segen und die Erhabenheit des Schriftstudiums, Kraft und Notwendigkeit des Gebetes. Aber auch er vergißt nicht der Handarbeit. „Heil dem," sagt er (Jer. Kidd. Ende), „der seine Eltern in einem rühmlichen Handwerk sieht; wehe dem, der sie in einem unrühmlichen sieht." „Wer seinen Sohn kein Handwerk lehrt, der lehrt ihn gleichsam das Räuberhandwerk", war ein Spruch Jehuda ben Ilais. Derselbe Rabbi mahnt, einen Mittelweg zu gehen zwischen starrer Hingabe an das Studium der Lehre mit schroffer Abweisung alles Weltlichen und einem allzu inbrünstigen Umfangen des Weltlebens: Eine Straße zieht sich zwischen zwei Pfaden hin, deren einen Feuersglut, den andern Frost des Schnees beherrscht. Wer von der Glut des einen, von dem Frost des andern Pfades unversehrt bleiben will, der wandle in der Mitte zwischen beiden und hüte sich, weder dem Feuer, noch dem Schnee zu nahe zu kommen.

Dieser schöne Spruch ist auch literarisch interessant, da er sich in ähnlicher Fassung bei Stobaeus (Flor. 45. 28) als Sentenz des Xenophanes über die Hingabe an die Politik findet.

Gleich bemerkenswert ist auch ein Satz Gamliels III: „Schön ist das Studium der Thora mit weltlicher Beschäftigung verbunden, denn die Bemühung um beide bringt die Sünde in Vergessenheit; Thorastudium, mit dem keine Arbeit verbunden ist, wird schließlich zunichte und zieht Sünde nach sich."

Den Schluß unserer Blütenlese dieser „Arbeitssprüche" möge die herrliche Aufmunterung zum Wissen bilden, welche der Amoräer Eleazar ben Pedath seinen Schülern hinterließ: „Eine große Gabe ist das Wissen, denn es ist zwischen zwei Gottesnamen genannt (I. Sam. 2. 3), gleich dem Heiligtum (Exod. 15. 17); darum ist ein Mensch, in dem Wissen ist, so hochzuschätzen, als wäre das Heiligtum in seinen Tagen gebaut worden." „Wer kein Wissen hat, mit dem darf man kein Mitleid haben nach Jes. 27. 15."

47 Zahlreiche jüdische Lehrer drangen im Bewußtsein, daß das viele Wissen und die Übung der Tugend stolz macht, auf Bescheidenheit und Demut. Diese Lehren blieben nicht ohne jeden Einfluß auf die Charakterentwicklung Baruchs.

Einer der schönsten einschlägigen Sprüche findet sich bei Mathna, einem Schüler Samuels, der durch seine agadischen Kontroversen mit Rab bekannt ist. „Was die Weisheit", so sagt er (Schir rabba, Einl.), „sich als Krone aufs Haupt setzt, gibt die Demut als Sandale an ihre Sohle." Und zu Num. 21. 19 (Erub. 54a) bemerkt er schön: „Nur wenn sich der Mensch der Wüste gleich macht, über welche alle hinschreiten, hat sein Studium Bestand."

Berühmt ist die Mahnung zur Bescheidenheit, die uns von Simon ben Azzai — vielleicht nur als Nachahmung des evangelischen Ausspruchs — aufbewahrt ist: „Rücke von dem dir gebührenden Platze um zwei oder drei Stufen herunter; denn es ist besser, man sagt dir: Komme herauf, als daß man dich hinuntergehen heiße." — „Man spreche leise, wenn man von sich Rühmliches melden muß, laut, wenn man Unrühmliches eingesteht," mahnte Simon ben Jochai.

Die verschiedenen Gruppen ethischer Spruchweisheit, welche an uns vorüberzogen, wurden nicht zufällig in den Zug eingereiht; sie sind in ihren Hauptvertretungen so ziemlich vollzählig erschienen. Somit ist die Übereinstimmung ihrer Abzeichen und Farben mit denen der spinozistischen Sittlichkeitsideale kein Spiel der Laune, sondern eine geschichtliche Tatsache, welche uns in den Tiefen der Seele des Philosophen eine ungeahnte Fülle rabbinischer Jugendeindrücke sehen läßt.

Was er auf der Schulbank und in einsamer Studierstube unter mißmutigem Abschütteln der fast unendlichen Spreu an Sittenregeln las und einsog, formte er allmählich zu einem System, dessen Ursprung ihm um so mehr originell dünkte, als siedende Ströme von Enttäuschung, Zorn und Erbitterung jene jungen Keime und Pflänzchen überschüttet und anscheinend für immer begraben hatten.

Und dennoch lebten sie fort. Sie sollten einst zu neuem Leben auferstehen; inzwischen prägten sie aus dem Verborgenen heraus dem Geist des Philosophen, ihm selbst unbewußt, gewisse Formen ein, welche seine spätere Art des Denkens und Spekulierens unverkennlich beherrschen. Und hier war nicht etwa bloß die dem jugendlichen Denker sympathische Weisheit tätig, auch die ihm widerwärtigen Denkkünste des Talmud, und diese vielleicht noch mehr, drückten seinem Geiste einen unauslöschlichen Stempel auf.

Es ist von verschiedenen Forschern bemerkt worden, daß der jugendliche Talmudschüler durch die Beschäftigung mit den Begriffsgeweben der Mischna und der Gemara seinen Geist geschult, Schlagfertigkeit und spitzfindige Unterscheidungsdialektik erworben habe. Das wird man gewiß nicht leugnen. Diese formelle Bildung war aber nicht die einzige Frucht. Das Talmudstudium formte seinen Kopf viel gründlicher um, als man anzunehmen geneigt ist. Tief waren die Eindrücke, der Einfluß weitreichend. Die Eigenart der durch das Talmudstudium geförderten Geistesgymnastik bestand in einer teils künstlichen teils gekünstelten Ableitung eines Überlieferungssatzes aus den andern, in einem geistreichen Hineintragen ethischer oder praktischer Tagesweisheit in Bibelsätze, in der Umstempelung von Schrifttexten zu den erwünschten Gesetzdeutungen und Lebensregeln.

Die Übergänge waren nicht eigentlich logisch, sie wurden meist durch Ähnlichkeiten, Analogien geboten, oder durch mehr oder weniger verdeckte Kunstgriffe hergestellt. Wir haben es mit einer überaus kunstvollen Umbildung von Begriffen zu tun; es war zum Teil eine einfache Umwertung, zum Teil eine Entwertung, dann aber auch eine Überwertung, wenn man so schreiben darf; Gold wurde hier nicht bloß aus Silber, sondern auch aus Kupfer gewonnen. Das Schriftgemälde wurde gleichsam mit einem überaus fein gezeichneten, durchsichtig zarten Flor überzogen, durch den man es sodann beobachtete und beurteilte. Die Zeichnungen des Untergrundes und des Schleiers verwoben sich ineinander. Die ganze Schriftweisheit auf der einen Seite und auf der andern die gesamte Kleinweltphilosophie des religiösen und sittlichen Lebens wurden so lang beleuchtet, geformt, gesiebt, bis sie sich scheinbar zwanglos deckten.

Auf dem exegetischen Gebiete selbst hat niemand energischer als Despinoza solche Deutungskünste abgelehnt; aber auch ihm blieb der Stempel dieses Bildungsganges aufgedrückt. Seine philosophische Eigenart gefällt sich in einer allumfassenden und allseitigen Ansammlung von Begriffen aus allen Epochen und Schulen; er faltet sie mit Geschick auseinander, er ordnet sie, biegt und wertet sie um, schweißt sie zu neuen Gebilden, Summen und Einheiten zusammen. Im ersten Stadium der Aufhäufung seiner Urbilder ist er Eklektiker, allerdings ein kritischer; sein fertiges System aber hat jeden Eklektizismus abgestreift und tritt uns in vollendeter Harmonie entgegen. Die Zusammenfassung seiner künstlich

umgewerteten Begriffe geschieht nach den Regeln oder doch nach Vorbildern der Logik, der Prozeß der Aneignung der Grundbegriffe und ihre Umbildung selbst ist aber meist wissenschaftlich nicht bestimmbar; nicht als wäre dieser Prozeß unverständlich oder auch nur undurchsichtig, aber er beruht auf Intuitionen, Voraussetzungen, Analogien; er gipfelt in einer Begriffsdichtung. Wir werden diesen Werdegang verfolgen, und nicht Voreingenommenen wird er einleuchten.

Mit der eben geschilderten geistigen Eigenart hängt jener philosophische Charakter Despinozas zusammen, den ein feinsinniger Beobachter unnachahmlich gezeichnet hat: 48

„Sein Genie ist an erster Stelle ein synthetisches. Das Charakteristische in seiner Denkweise ist die Kondensierung. Er kondensiert seine Lesungen und die täglichen Beobachtungen; sein Gedanke verdichtet sich selbst beständig. Er erfindet wenig und immer nur unter großen Anstrengungen. Er kombiniert eher fremde Elemente."

Was Despinoza einmal in seinen Geist aufgenommen hat, läßt er nicht gern wieder los. Er verschweißt lieber das Fremdartigste mit unerhörter Mühe. Wie der Agadist die ganze Überlieferung zusammenzuhalten sucht, so bemüht er sich, alle weltbewegenden Gedanken, alle Weltweisheit wie in einem Brennspiegel zu sammeln.

Nichts scheint sich auf den ersten Blick mehr zu widersprechen, als der Geist des Talmud und der Geist der spinozistischen Synthese. Dort kein organischer Aufbau und kein Zusammenhang der Einzelheiten; die Ableitung der einen aus der andern ist äußerlich, gekünstelt, gemacht. Bei Despinoza ist Aufbau und Ableitung organisch, einheitlich, im innerlichsten Kern verwachsen. Und dennoch kann nicht genug betont werden, daß hier wie dort die Gedankenbildung unter dem Zeichen und im Banne der Analogie vor sich geht. Hier wie dort wächst die Anregung zu schöpferischen Kombinationen aus einer Vorliebe zu Analogien hervor. Nur sind diese Analogiebildungen und Kombinationen in der Agada äußerlich, unnatürlich, bei Despinoza tief durchdacht und so fein abgewogen, daß sie sich oft wie streng logische Schlüsse ausnehmen. Aber es sind und bleiben Anpassungen, Analogien. Wir werden es sehen, wie des Philosophen Grundanschauungen alle in mathematischen Analogien wurzeln, nur aus ihnen verständlich sind, wie unzählige Ringe in seiner philosophischen Gedankenkette überhaupt erst durch mathematische Beleuchtung sichtbar werden, wie diese Analogien ewigen Säulen gleich am Eingang des Lehrgebäudes

stehen und die sonst unverständlichen Rätsel des Stiles lösen. Und dieses Ausgehen von mathematischen Analogien aus ist bei Despinoza Voraussetzung, es ist die feste Form seines Denkens, seine einzige Kategorie, sein erstes philosophisches Wort. Das wird uns die Geschichte seiner Entwicklung lehren. In diesem Punkt wird sich der Talmudjünger nie verleugnen.

Was der junge Talmudist dem vielbändigen Literaturwerk abgewann, was seinen Geist, ihm selbst unbewußt, formte und mit sanfter Gewalt seinen Neigungen eine bestimmte Richtung gab, das war allerdings für die Lehrer der talmudischen Exegese und Gesetzkasuistik nur eine weit abliegende Nebensache. Und auch Michael, der Kaufmann, suchte gewiß Beruf und Aufgabe des Talmud auf einem ganz andern Felde. Was diese gläubigen Juden wünschten und hofften, lag weit jenseits von Despinozas Anschauungen. Und dennoch arbeiteten auch Elternhaus und Schule und das jüdische Leben um Vlooienburg unvermerkt am Denken und Fühlen des Jünglings. Auch sie schufen Bleibendes und Unauslöschliches.

5. Die Jugendeindrücke und das Leben.

Manche Anregung, auf welche wir hinweisen werden, erlebte Despinoza erst in den Jahren nach dem Verlassen der siebenklassigen Schule. Um den Gesamtüberblick zu erleichtern, bringen wir alles Zusammengehörige gleich hier zur Sprache.

Vor allem wird der sittliche Ernst, welcher Despinozas Charakter in seine strenge Schule nahm, die Leidenschaften niederrang, dem moralischen Griff des Philosophen eine seltene Sicherheit verlieh, als eine Frucht der reinen moralischen Grundsätze im Elternhaus zu betrachten sein. Mag auch der Sieg über die lockenden Leidenschaften zunächst dem idealen Streben des Jünglings zugeschrieben werden, die Befähigung zum Sittlichen, die Lust zum Kampfe, die Freude am Siege entsprangen aus Kräften, die nur aus der still-stetigen Arbeit des Elternbeispiels und der Elternsorge so zielbewußt, so schlagfertig hervorgehen konnten.

Der Philosoph fand sich selber, er fand nur, was er gewesen war, da er seinem späteren Leben und Denken eine ethische Richtung gab. Wenn er philosophierte, um gut sein zu können, um gut zu werden, wenn ihm der Glanz der Wahrheit vor allem den Frieden einer vollendeten Sittlichkeit bringen sollte, so legte er eben bewußt oder unbewußt an den Wert des Lebens von vorn-

herein einen Maßstab an, den er aus dem Elternhaus mitgebracht hatte.

Despinoza fand in seiner Philosophie den Frieden, um dessentwillen er philosophierte. Sein Friede war allerdings ein eiserner Zwang, er war die Hingabe an die unabänderlichen Gesetze der allwaltenden Natur. Zu einer stoischen Hingabe drängte sein System. Das ist zweifellos. Was aber in dieser Hingabe an religiösem Empfinden pulsierte, was darin an ethischem Gehalt lebte, das Gemüt befriedigte, die Seele sanft erquikte, das war keine philosophische Errungenschaft, das war ein religiöses Erbe, das war alttestamentliches Gut.

Der gläubige Jude erstieg den Höhepunkt religiöser Erkenntnis und religiösen Lebens, wenn er sich Gottes Fügungen, aus denen er alles Menschenschicksal hervorwachsen ließ, gläubig und kindlich ergab. Darin bestand die große Heiligkeit der mächtigen alttestamentlichen Gestalten. Das war der unerschöpfliche religiöse Schatz, den alle frommen Juden ihren Kindern ins Herz senkten. Daran war auch Despinoza reich. Die philosophische Einfassung, welche er dieser alten kostbaren Perle gab, sollte nur seinen Verstand bestimmen, den Wert des Juwels nicht zu unterschätzen, ja ihn klar zu berechnen, gleichsam in Zahlen auszudrücken. Er hätte anders philosophieren, anders rechnen können, aber auf das Resultat konnte er nicht verzichten. Er selbst täuschte sich über den Ursprung seiner moralischen Vollkraft; er mochte glauben, daß das Licht, welches in sein Leben flutete, von den Sternen herrührte, die ihm von seinem selbstgeschaffenen philosophischen Firmament herniederstrahlten; aber dieses Licht floß tatsächlich von andern Sternen aus, und diese Sterne leuchteten, ohne daß er es erkannte, in andern, fernen, ihm entschwundenen Welten; in seine Jugend hatten sie hineingeleuchtet. Nun glaubte er nicht mehr an sie, sie aber leuchteten treu weiter und wiesen ihm — selbst ahnte er es nicht — die Pfade, so daß er am Ziele eines verschlungenen philosophischen Irrweges doch wieder das Beste fand, was ihm die Religion seiner Väter zu bieten imstande gewesen war, — die Hingabe an ein unendliches Wesen.

Auf diesem Gebiete hatte neben dem Hause auch die Schule eifrig mitgearbeitet.

An einer Frucht des „Lebensbaumes“ hat der Verfasser des theologisch-politischen Traktates sein Leben lang gezehrt. Er hatte sich auf der Schulbank eine ausgezeichnete Kenntnis der hebräischen

Sprache und der heiligen Schriften des Alten Bundes angeeignet, welche ihm später bei Abfassung des Traktates zugute kam. Aber an diesem Angebinde aus der Schulzeit hat man niemals im Ernst gezweifelt. Wenn man von Einflüssen des ersten Unterrichtes redet, so denkt man an ein philosophisches Erbgut.

49 Die Ausbildung des Gottesbegriffs im Geist des Philosophen mag den verschiedenartigsten Strömungen zugeschrieben werden; die beherrschende Stellung dieses Begriffes im spinozistischen System leitet sich aber gewiß auch von den tiefen, in der Jugend empfangenen Eindrücken her. Diese beherrschende Stellung ist nicht darin zu suchen, daß Despinozas Lehrgebäude von der Gottesidee ausgeht, alle Erkenntnis und alle Wirklichkeit der Dinge aus dem Begriff des unendlichen Wesens ableitet; die Notwendigkeit eines solchen Ausgangspunktes ergab sich allein schon aus Despinozas Cartesianischen Überzeugungen. Aber der Schlußsatz des Spinozismus, die auf voller und klarer Erkenntnis ruhende Liebe zu Gott, mit ihrem Anflug tiefer, fast mystischer Innerlichkeit, entsprang aus einem Geiste, für dessen Jugend schon Gott einziger Mittelpunkt gewesen, floß aus einem Herzen, das groß geworden war im Bedürfnis nach Gott, im Suchen nach Gott. Die mystische Erhebung und Vereinigung mit Gott am Schluß der Ethik sticht gewaltig ab vom formelhaften, kalten, wesenlosen Gottesbegriff auf den ersten Seiten des Werkes; diese oft gemachte Beobachtung ist richtig, und jeder Versuch der Abschwächung verrät parteiische Voreingenommenheit. Allerdings folgt der rein verstandesmäßige Teil dieser Liebe zu Gott, nämlich die ergebene Unterwerfung unter die notwendigen Gesetze der allwaltenden Natur, in gerader Linie aus jener starren, unendlichen, allwirkenden Substanz, welche im ersten Teil der Ethik Gott oder Natur heißt. Aber diese Liebe zu Gott ist im spinozistischen System, wie gesagt, in Mystik getaucht, sie soll nicht bloß das Leben verklären, welches aus der philosophischen Arbeit als reife Frucht hervorging, sie war schon vor dieser Arbeit da, sie drängte zu ihr, sie trieb zum Suchen und Forschen.

Nun wird ja ein scharfer Beobachter zweifellos noch andere Quellen finden, aus denen der jugendliche Despinoza mit vollen Zügen jene Gottvereinigung trank; wir selbst werden im folgenden auf solche Quellen hinweisen; — aber die Bereitwilligkeit und Leichtigkeit, mit welcher der Philosoph aus einer Sturm- und Drangperiode heraus den Weg nach jenen Quellen einschlug, wur-

zelte in der religiösen Erziehung, im altjüdischen zähen Festhalten an der Gottesidee. Daß er nicht im Skeptizismus versank, daß er sich nicht verlockenden Folgerungen ergab, welche von einigen seiner Voraussetzungen aus zum Naturalismus drängten, dazu verhalf ihm eine tief religiöse Erziehung. Die erstarrten Gebilde einer entgleisten Metaphysik gewannen neues Leben, sobald nach einer einseitigen Leistung des kalten Verstandes der Ruf nach Gott, unter dessen Gewalt einst das jugendliche Herz erzittert, in dessen Glut es erstarkt war, mit neuer Kraft Gemüt und Erkenntnis, Herz und Kopf zu einer letzten Anstrengung, zur endgültigen Wertbestimmung des Lebens aufriefen und vereinigten.

Die Schule, die Erziehung, eine tief eingewurzelte Religiosität vermochten so einem wesenlosen Luftgebilde, das sich nur als kalter Begriff Gott nannte, dadurch Leben einzuflößen, daß ihm wirkliche, warme, selbstlose Liebe geschenkt wurde. Das philosophisch Unmögliche wurde hier, wie so oft, durch den Drang nach Religion, nach religiösem Frieden dem widerstrebenden Verstande annehmbar gemacht. Auch im philosophischen Höhepunkt des Spinozismus, in der intellektuellen Liebe zu Gott, finden wir also ähnliche Triebe der Jugendreligion, wie sie uns im ethischen Höhepunkt der Lehre Despinozas, in der vollen Hingabe an die unabänderlichen Gesetze der Natur, aufgestoßen waren. Unter der dünnen Hülle eines kalten philosophischen Räsonnements lebte ein starker, warmer, religiöser Drang, welchem die Philosophie nur einen stammelnden Ausdruck mühsam lieh, während er selbst dieser Philosophie einen praktischen Gehalt und eine tiefere Weihe trotz ihres Widerstrebens einzuflößen wußte.

Dieses Verhältnis der sittlichen und religiösen Kräfte des Philosophen zu seinem Drang nach philosophischer Erkenntnis wird im Verlauf unserer Darstellung noch deutlicher hervortreten.

An dieser Stelle schlagen wir nur noch für einen Augenblick das Schriftchen eines Amsterdamer portugiesischen Juden auf aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Ein Christ hatte ihm 23 Fragen gestellt, und er sucht alle zu beantworten. Die zwölfte Frage hatte gelautet: ‚Welche und wie zahlreich sind die Dogmen und die Grundlagen des jüdischen Glaubens?‘

Die Antwort interessiert uns, weil es eben die Sätze sind, welche auch dem jungen Despinoza mit allem Eifer eingeprägt wurden.

Der portugiesische Jude antwortet, man könne die Glaubensartikel auf 13 zurückführen.

I. Gott sei die Ursache aller Ursachen, deren alle bedürfen, während er selbst niemand nötig hat. II. Dieser Gott sei nur einer, seine

Einheit sei die denkbar einfachste und vollkommenste, sie lasse keinerlei Unterschiede zu, wie immer man sie sich auch ausdenken wolle. III. Gott sei kein Körper, keine Form, welche etwa einen Körper informiere, und er habe an sich keinerlei körperliche Eigentümlichkeit. Der IV. Punkt betont, daß Gott allein ewig sei, während alle übrigen Dinge einen Ursprung haben. Gott allein komme Anbetung zu; zwischen ihm und den Menschen sei kein Mittler anzunehmen, das ist der Inhalt des V. Punktes. VI. Gott teile seinen Geist und seinen Willen weisen und heiligen Männern mit, nämlich den Propheten, sooft es seiner Weisheit gefällt. Die Punkte VII bis IX handeln über das mosaische Gesetz, der X. über Gottes Allwissenheit, der XI. über ewigen Lohn und ewige Strafe im Jenseits, der XII. über den künftigen Messias, der XIII. über die Auferstehung der Toten.

Es wäre lehrreich, zu erfahren, wie lang Despinoza an dieser Richtschnur des Glaubens festgehalten habe. Unsere Quellen schweigen darüber. Aber ein Blick in die jüdische Lokalgeschichte enthüllt uns doch manche Anregung, welche der Knabe und Jüngling sowohl zum Glauben an seine Religion als auch zum Zweifel von verschiedenen Seiten erfuhr.

Nichts wird dem Philosophen in seinen reifen Jahren verhaßter sein als Religionszwang mit einer Ausnahme allerdings, die von seiner Staatsidee gefordert wurde. Die Amsterdamer Verbannten waren, so weit die Gewaltbekehrungen der alten Heimat in Betracht kamen, in dieser Abneigung erzogen. Schlagende Inkonsequenzen der neu auflebenden jüdischen Unduldsamkeit an der Amstel mußten folgerichtige Denker in dieser Abneigung nur noch bestärken.

Es ist einleuchtend, daß Schreckensnachrichten aus den Inquisitionsgefängnissen Spaniens und Portugals von Schule und Haus im Judenviertel reichlich ausgenützt wurden. Man kennt den Brief,
51 in welchem der 43jährige Philosoph mit unverhohlener Entrüstung von der Hinrichtung eines gewissen Juda spricht, des „Gläubigen“, der mitten aus den Flammen des Scheiterhaufens den Ruf erschallen ließ: „Dir, Gott, bringe ich mein Leben dar.“ Despinoza konnte den Mann unmöglich gekannt haben; aber er erfuhr von ihm auch nicht erst durch Manasses Buch Esperanza de Israel. Im Jahre 1644, da die Nachricht von der Hinrichtung dieses Don Lope de Vera y Alarcon zu Valladolid im Judenviertel Amsterdams so gewaltig einschlug, war Baruch alt genug, um die Erinnerung an dieses schreckliche Ereignis mit hartem, zürnendem Griffel seinem Gedächtnis einzuprägen.

Noch größeren Eindruck machte in Amsterdam die Verbrennung des 25jährigen Isaak de Castro Tartas, welche am 22. De-

zember 1647 in Lissabon stattfand. Isaaks zahlreiche Verwandten an der Amstel warben überall um Mitgefühl und Entrüstung. Den fünfzehnjährigen, frühreifen, freiheitsdurstigen Baruch mußten so bedauernswerte Vorkommnisse fester an den Glauben seiner Väter knüpfen; jedenfalls nährten sie seinen Haß gegen die katholische Religion, die ihm natürlich obendrein in den düstersten Farben geschildert ward. Ob auch die Bekehrungen zum Judentum, welche zum Teil allerdings eine Rückkehr bedeuteten und sich vor seinen Augen drängten, seinen jüdischen Glauben stützten, oder ob sie ihn durch Zweifel untergruben? Im Jahre 1646 starb in Amsterdam Melo David Abenatar, der längere Zeit als Neuchrist in Madrid gelebt hatte, nach Holland entfloh und sich dort offen zum Judentum bekannte. Amsterdam sah auch die Rückkehr zum Judentum des Olliver y Fullana, eines der Herausgeber der berühmten Geografia Blaviana, und des Thomas de Pinedo, eines Schülers des Jesuitenkollegs in Madrid. Am 1. Januar 1642 trauerte die jüdische Gemeinde in Amsterdam um den Tod des berühmten Arztes Abraham Zacuto Lusitano. Er hatte dreißig Jahre lang als Scheinchrist in Lissabon gelebt, war dann nach Amsterdam geflüchtet und hatte sich 1625, 50 Jahre alt, beschneiden lassen.

Am meisten Aufsehen hatten aber die Schicksale des Ishac de Rocamora erregt. Er war 1600 in Valencia von neuchristlichen Eltern geboren. Als Mitglied des Dominikanerordens wurde er Seelenführer der Infantin Maria, späteren Kaiserin. 1643 bekannte er sich zum Judentum, lernte die Arzneikunst und übte sie in Amsterdam bis zu seinem Tod (8. April 1684). Angesichts solcher Tatsachen wird unsere obige Frage nicht unberechtigt erscheinen. Ein Charakter wie Despinoza wird sich weder an einem jahrelang geheuchelten Christentum, noch an „Bekehrungen", die erst erfolgten, nachdem man sich sicher geborgen wußte, erhoben und erbaut haben. Solche Ereignisse boten ihm gewiß reichen Stoff zum Denken und noch reicheren zum Zweifel.

Neben den religiösen empfing Baruch in seiner Jugendzeit auch reiche schöngeistige Eindrücke, deren bleibende Spuren sich deutlich verfolgen lassen, wenn man die spätere Bücherei des Philosophen nach schöngeistiger Literatur durchmustert.

Wir sehen hier von klassischen Werken ab und berücksichtigen bloß die spanische Dichtung; denn gerade diese wurde im Amsterdamer Judenviertel eifrig gepflegt. Despinoza besaß die Werke Quevedos und zweimal die Gongoras, die Comedia famosa

des Juan Perez de Montalvan, die Novellas exemplares des Cervantes, das Poema de la Reyna Ester von Pinto Delgado. Es waren das gewiß meistens Überbleibsel seiner Jugendbibliothek und erinnerten ihn an die versreiche Umgebung des Burgwalls. Wenn man von literarischer Tätigkeit der Amsterdamer Juden des 17. Jahrhunderts redet, so hat man größtenteils an spanische Poesie zu denken. Allerdings stand Despinozas Jugendzeit noch nicht unter dem Zeichen der poetischen Akademien. Die erste, Academia de
52 los Sitibundos, gründete erst 1676 Manuel de Belmonte. Eine zweite, Academia de los Floridos, wurde 1685 ins Leben gerufen. Aber Levi de Barrios hat uns ein Buch über eine Menge Dichter und Dichterlinge hinterlassen, deren manche schon in der Jugend Baruchs ihre Verse bewundern ließen. Man erbaute sich noch an den Dichtungen des alten Jacob Israel Belmonte († 1629), als einer seiner acht Söhne, Ishac Nuñez, sich im Dichten versuchte. Levi Barrios selbst war unerschöpflich. Der schon genannte Paul de Pina (Rehuel Jessurun) dichtete gleichfalls. Nennen wir noch Manuel Thomas, Jakob Usiel, Miguel de Silveyra, Enriquez Gomez, Franz und Juan Alfons de Baena, Imanuel Namias. Etwas später lebten Penso de la Vega (geb. 1650), Manuel Jakob de Pina, Rosa Duarte Lopes u. a. m. Außerordentliche Berühmtheit erlangten zwei Dichterinnen Isabella Correa und Isabella Henriques, welche man selbst in Madrid ob ihres seltenen Geistes bewunderte.

Despinoza erwarb sich denn auch einen gewissen Geschmack an schönen literarischen Formen und wurde so für sprachliche Feinheiten des Lateinischen empfänglich.

Für Despinozas spätere wissenschaftliche Anschauungen war auch die große Zahl jüdischer Ärzte in Amsterdam des 17. Jahrhunderts nicht unwesentlich. Es war nicht bloß ein Mitdenken mit der allgemeinen Auffassung der Zeit und den Traditionen seiner Stammgenossen, auch nicht ausschließlich Systemzwang, wenn er der Medizin im Kreis des Wissenswerten einen so bedeutenden Platz einräumte und seiner Bibliothek eine hübsche Zahl medizinischer Werke einverleibte; der Philosoph hatte in seiner Jugend soviel Ärzteberufe gesehen und vielleicht auch schätzen gelernt, daß ihn Erinnerung, Hochachtung und Neigung immer wieder auf die Medizin hinwiesen.

Auch ein wichtiges Talent Despinozas, ein Talent, dessen Ursprung keiner der Biographen aufgedeckt hat, wird sich aus gewissen Eindrücken und Erfahrungen, wenn auch nicht der ersten Jugend, so doch des heranwachsenden Alters, zum Teil wenigstens ableiten lassen. Der Philosoph war ein Liebhaber der hohen

Politik. Er schrieb und sprach darüber mit Geist und Sachkenntnis und wir wissen, daß hohe Staatsmänner an seinen Darlegungen Gefallen fanden. Wo hatte er sich diese Einsichten geholt? Nicht erst im reifen Alter bei dem Verkehr mit großen niederländischen Politikern. Ein Schriftstück aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, wahrscheinlich vom französischen Gesandten im 53
Haag, Herrn von Bonrepaus, herrührend, gibt uns den Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage. Allerdings ist das Dokument judenfeindlich und zeigt Spuren lebhafter Mißstimmung über die Handelserfolge der Holländer. Auch rührt es aus dem Jahre 1698 her, somit aus einer Zeit, da die Juden Amsterdams sehr an Einfluß gewonnen hatten, und durch ihre Beziehungen zu den englischen Stammesbrüdern weitreichende politische Erkundigungen leicht einholen konnten.

Der französische Berichterstatter erzählt also, daß die Amsterdamer Juden mit den Brüdern in Venedig und London lebhaften Verkehr unterhalten, um die neuesten politischen Ereignisse auf der ganzen Welt rasch und sicher zu erfahren. Die während der Woche eingelaufenen Nachrichten sprechen sie jeden Sonntag in eigens dazu anberaumten Versammlungen durch, modeln sie etwas nach ihren Interessen um und werfen die so geformten Neuigkeiten am Montag unter die Finanzwelt Amsterdams. Ihre Leute sind an der Börse eifrig tätig, die Weltgeschichte mit ihren Zufällen und Aussichten in einem den jüdischen Geschäften günstigen Licht darzustellen; und so hängt von diesen Montagsberichten hauptsächlich das Steigen und Fallen der Aktien der Ostindischen Gesellschaft ab.

In kleinerem Maßstab wird sich diese politisch-finanzielle Aktion schon in den 40er und 50er Jahren abgespielt haben. Man braucht ihr natürlich gar nicht die gehässige Färbung des französischen Berichtes zu geben. Es ist aber einleuchtend, daß das Interesse an der hohen Politik und auch das Verständnis für ihre Wege und Ziele durch solche inhaltreiche und folgenschwere Börsenvorspiele in der goldenen Jugend des Judenviertels geweckt werden mußte. Politische Talente, wie die Baruchs, wurden in solcher Schule zur Reife gebracht. Zur Lust an der Kritik der Religion gesellte sich die Lust an der Kritik der Staatsformen und der Weltwirtschaft. Aber diese politische Kritik mag erst später erwacht sein. Despinoza steht erst in seinem 15. Jahre. Seine religiösen Grundanschauungen sind am wanken. Schon beim Aus-

gang seiner Schulzeit zögert er am Scheideweg und schlägt einen selbstgewählten Pfad ein. Seine Lehrjahre können in gewissem Sinne für abgeschlossen gelten. Er glaubt sich dem Autoritätsglauben entwachsen und seiner Gedanken Herr zu sein. Noch viel und lange wird er studieren, er wird die Kabbala kosten, er wird sich in die mittelalterliche jüdische und arabische Gottesgelehrtheit vertiefen, er wird sich die Philosophie seiner Zeit aneignen, aber in alledem vom Drang nach selbständigem Forschen getrieben sein. Er wird sich diese ganze vergangene und moderne Weisheit ansehen, nicht um zu lernen, sondern um zu prüfen und das zu behalten, was sich seinem Geiste anpaßt. Diese frühreife geistige Selbstherrlichkeit wird denn auch neben dem Glanz der Originalität alle Schäden zeitigen, die sie nach psychologischen Gesetzen erzeugen muß. Die geistige Aufnahme wird notwendig einseitig sein, die Fangkraft der Überzeugung, des Glaubens an die selbstgewonnenen philosophischen Errungenschaften wird eisern, gleichsam krampfhaft werden, der historische Sinn, welcher nur auf der breiten Grundlage einer langsam abgeklärten, jahrelang mit behäbiger Ruhe aufnehmenden Geistesentwicklung gedeiht, wird verkümmert bleiben, das Verständnis für die Ideen anderer, die Fähigkeit, auf ihre Anschauungen einzugehen, wird nicht zur Ausbildung gelangen.

Dagegen wird etwas streng Einheitliches, Geschlossenes in die Weltanschauung des geistigen Autokraten kommen, eine Einheitlichkeit, deren blendende Schönheit und Größe die Zähigkeit eines unentwegten Selbstvertrauens gegen die einleuchtendsten Lehren der Erfahrung mit Erfolg schützt und festhält.

Dem Geschäftsleben ist Baruch Despinoza endgültig entfrem-
54 det. Die Philosophie hat es ihm angetan. Den Gehülfen hat der Vater an ihm verloren. Um sich aber seinen Studien weiter widmen zu dürfen, muß er wohl einen bestimmten Beruf wählen. Für rein ideale wissenschaftliche Zwecke hat der alte Handelsmann am Burgwall weder Geld noch Verständnis. So wird sich denn der junge Baruch zum Rabbiner ausbilden. Ob er selbst damals daran geglaubt hat, daß er je Lehr- und Predigtstuhl besteigen werde? Wenn ja, so muß er auch in sich den Mut zu den kühnsten Reformplänen gefühlt haben. Jedenfalls blieb für ihn die Aussicht auf das Rabbinat kühle Nebensache; Ziel seiner Wünsche war, Raum und Muße zu gewinnen, um nach einer selbstgeschaffenen Weltanschauung zu ringen.

Drittes Kapitel.

Auf dem Weg zum Rabbinat.

I. Literar-historische Probleme und methodische Winke.

1. Die Frage nach dem Entwicklungsgang Despinozas.

Zwischen den Jahren 1656 und 1661 nahm eine selbständige Weltanschauung im Geiste des Philosophen feste Formen an. Ihr Grundzug wurde nicht mehr geändert. Das allmähliche Aufsteigen zu diesen philosophischen Überzeugungen fällt demnach in den unmittelbar vorhergehenden Zeitraum. Sollte es möglich sein, die verschiedenen Stufen dieses Wachstums aufzudecken? Die Schwierigkeiten scheinen nicht unerheblich.

Zweifellos zeigt sich in den noch vorhandenen Werken und Briefen eine gewisse Entwicklung. Sie ergreift aber außer dem Beweisgang und der Terminologie mehr untergeordnete Fragen und setzt erst mit dem Zeitpunkt ein, da Despinoza sein neues System in den wichtigsten Linien bereits entworfen hatte. So beleuchtet sie das Werden des endgültigen systematischen Aufbaues der neuen Lehre mehr als das ursprüngliche Ringen um eine keimende Weltanschauung. Wir besitzen keine Schrift Despinozas, welche uns seine ältesten Ansichten unmittelbar und gleichsam aus erster Hand darböte. Das früheste der erhaltenen Werke, die sogenannte kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, zeigt ihn uns nicht bloß als genauen Kenner und Freund der cartesianischen Philosophie, es vertritt auch schon einen Standpunkt, der weit über Descartes hinausgerückt ist. Eine später, im Jahre 1663, erschienene Darstellung der Prinzipien Descartes' nach geometrischer Methode ist allerdings wesentlich cartesianisch, sie stellt sich aber auch gar nicht die Aufgabe, Despinozas eigene Meinungen, sondern bloß die des Meisters zu erläutern. Nur gelegentlich blitzt ein revolutionärer

Gedanke auf. Im Anschluß an diese Hülfsschrift zum Verständnis Descartes' finden sich „Gedanken aus der Metaphysik", aus denen man noch deutlicher den Ruf nach einer neuen Fassung grundlegender Begriffe heraushört. Doch sind diese Äußerungen weit weniger „spinozistisch" als die Jahre vorher diktierte Erstlingsschrift.

So drängt ein Problem das andere. Außerdem hatte sich ja Despinoza schon vor seinem Studium des französischen Reformphilosophen viel mit jüdischer und arabischer Philosophie befaßt. Waren vielleicht schon damals gewisse grundlegende Anschauungen bei ihm zur Reife gelangt? War er später jemals reiner Kartesianer gewesen? Hatten ihn vielleicht moderne pantheistische Strömungen über den Cartesianismus hinausgeführt?

Von der Art der Behandlung aller dieser Fragen hängt das Urteil ab, welches man sich über Despinozas Entwicklungsgang
1 bildet. In geistreicher Weise hatte es Trendelenburg in seinen historischen Beiträgen versucht, die Abweichungen des Spinozismus von Descartes als eine Überwindung der drei cartesianischen „Wunder", der Schöpfung aus Nichts, des freien Willens und des Gottmenschen darzustellen. Despinoza soll sich als philosophischer Pfadfinder an diesen drei Wundern gestoßen und durch deren Leugnung die Kraft seiner Unterbauten erprobt haben. So entschieden auch Kuno Fischer diese Anschauung bekämpft, in einem wesentlichen Punkte nähert er sich ihr dennoch. Mußte ihn doch seine Gesamtauffassung der Geschichte der Philosophie zur Behauptung drängen, Despinozas Lehre sei als der Ausbau des von Descartes gezeichneten Grundrisses zu betrachten; die strenge Durchführung cartesianischer Prinzipien führe zum Spinozismus. Descartes' Schwächen sind somit auch für Kuno Fischer Ausgangspunkte der neuen Lehre.

Der Kampf der Ansichten wogte jetzt auf und ab. Die Literatur über die Entwicklung Despinozas wuchs bedenklich an. Man vergaß, daß schon vor anderthalb Jahrhunderten die gleichen Probleme aufgerollt worden waren. Auch im neunzehnten waren sie schon mehrmals umstritten worden. Vielfach wetteiferten schreiblustige Federn, als ob diese Seite der Philosophiegeschichte ein unberührtes Blatt wäre. Die in Deutschland sich drängenden Broschüren bemerkten kaum noch, daß bereits Sigwart und der junge Ritter nach alten Vorbildern und gegen mehr oder weniger neue Gegner ein gewichtiges Wort zugunsten der Abhängigkeit Despinozas von Descartes gesprochen hatten. Zudem war die

Fühlung zwischen französischen und deutschen Arbeiten ungenügend. In Frankreich hatten sich die einschlägigen Studien kräftig entwickelt. Lange Zeit war von Cousin und seiner Schule das ganze Gebiet beherrscht worden. Die Leistungen ließen sich sehen. Um die Mitte des Jahrhunderts erfolgte aber ein heftiger Stoß. Seitdem Munk in den Jahren 1856, 1861 und 1866 das große religionsphilosophische Werk des Moses Maimonides „Der Führer der Zweifelnden" (Moreh Nebuchim) ins Französische übersetzt hatte, war hier ein Umschwung in den Ansichten der Gelehrten eingetreten. Cousin gab jetzt seine frühere Ansicht von der innigen Abhängigkeit Despinozas von Descartes auf und wies auf Maimonides als eine wichtige Quelle des Spinozismus hin.

Die bedeutendsten Kenner versagten ihm aber ihre Zustimmung. Damiron, Bouillier, Emil Saisset hielten an Descartes als dem eigentlichen Lehrmeister Despinozas fest. Dagegen verteidigte A. Foucher de Careil mit Eifer die Ansicht, Despinoza habe reichlich aus Maimonides und durch dessen Vermittlung aus Arabern und Neuplatonikern geschöpft.

Eines schien allerdings erwiesen. Gewisse Anschauungen über die Gottheit, Anschauungen, welche jeden Schatten einer Übertragung menschlich gedachter Eigenschaften auf Gott beseitigen sollten, stark rationalistische Deutungen der Prophetengabe, hatte sich Baruch aus Maimonides geholt. War aber auch sein Gedanke der Einheit, Einzigkeit, Unendlichkeit der Natur und der Notwendigkeit alles Geschehens jüdischen Ursprungs? Viele leugneten das entschieden. Despinozas älteste Gewährsmänner seien, so 2
lehrte eine zumal in Deutschland neu ausgebildete Hypothese, ganz wo anders zu suchen.

Sigwart, Avenarius, Schaarschmidt u. a. m. vertraten die Ansicht, daß Despinoza schon vor der näheren Bekanntschaft mit Descartes seine leitende philosophische Idee erobert habe. Diese Idee, die Einheit und Unendlichkeit der ganzen Natur und die alles beherrschende Notwendigkeit, sei für ihn kein abgeleiteter Gedanke, sondern eine Art Axiom, eine Grundanschauung. Eine solche könne er aber unmöglich durch eigene Arbeit gewonnen, er müsse sie von andern übernommen haben. Als Lehrer Despinozas in dieser Frage wurde dann Giordano Bruno bezeichnet, sei es, daß unser Philosoph ihn selbst studiert oder aus zweiter Hand kennen gelernt habe. Auch das war schon lange vorher behauptet worden. Avenarius baute mit Hülfe geistreicher Kom-

binationen und auf Grund eines gewissenhaften Studiums drei Entwicklungsreihen der Philosophie Despinozas übereinander auf. In der ersten Periode, der naturalistischen, habe der Begriff der Natur vorgeherrscht, und Gott sei ihm angepaßt worden; die zweite, theistische Periode, gehe vom Begriff Gottes als dem unendlich vollkommenen Wesen aus; in der dritten beherrsche der Substanzbegriff das ganze System. Avenarius verteidigt eine Aufeinanderfolge der Schriften des Philosophen, welche heute als unrichtig nachgewiesen ist. Damit stürzt auch seine Theorie. Aber viele Bemerkungen und feine Beobachtungen sind auch jetzt noch wertvoll. Anfangs hatten sich bedeutende Gelehrte dieser Ansicht angeschlossen. Andere, unter denen Ed. Boehmer hervorragt, lieferten wertvolle kritische Beiträge.

Neues Licht brachten die eindringlichen Untersuchungen Joëls und eine Flut von Schriften über den Cartesianismus bei Despinoza; von den letzteren wäre vieles allerdings als gegenstandslos unterblieben, wenn die Verfasser die alte Literatur und von der neueren Hanns Studie fleißiger gelesen hätten. Es folgten die sorgfältigen Untersuchungen Baltzers, Busses, Diltheys, Freudenthals u. a. m. In England beschäftigten sich besonders Pollock und Caird mit Despinozas Entwicklungsgang. Ihre Arbeit ist nicht zu vernachlässigen. Unter den französischen Kennern verdienen Artikel Hamelins, Brunschvicgs und besonders Pillons in der Année philosophique und der Revue de métaphysique et de morale dankbare Anerkennung. Couchouds Despinozawerk enthält ebenfalls feinsinnige Bemerkungen über den Einfluß der Erziehung, der Studien und des Umbilds auf die Lehre des Philosophen. Halten wir eine kleine Heerschau ab.

Joëls Forschungen über die jüdischen Lehrmeister Despinozas erzwangen sich, wenn auch nur langsam, allgemeinere Berücksichtigung als die früheren, allerdings weit oberflächlicheren eines Foucher de Careil, Senjor Sachs, Perlitz, Franck, Salomo Rubin. Man sah sich genötigt, die mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophen in nähere Beziehung zu den Grundlagen des Spinozismus zu setzen. Die Übertreibungen Übereifriger haben auch hier, wie so oft, der Sache geschadet. Man kann nicht mit Ginsberg behaupten, daß alle Probleme des Spinozismus „durch das Studium der jüdischen Philosophen des Mittelalters gegeben erscheinen, und daß die Bekanntschaft mit den Schriften des Cartesius nur die Form und Anlage zu der wissenschaftlichen Darstellung gewährt“. Bei der eigentlichen Systembildung waren die jüdischen Religionsphilosophen für Despinoza in keiner Weise mehr maßgebend. Das schließt aber nicht aus, daß dem jugend-

lichen Studenten die Lesungen in den gewiegtesten Denkern seines Volkes zum erstenmal gewisse Gedanken boten, die er in seinem Geiste vorläufig festhielt, um sie im Lauf der eigenen Entwicklung zu formen und umzubilden, daß sich ihm dabei Anregungen aufdrängten, welche fruchtbar und maßgebend wurden für sein folgendes Wachstum. Und wieviel schöpfte er aus der jüdischen Polemik gegen Lehren, die ihm gefielen. Der Engländer Sorley hat diese Möglichkeiten übersehen, da er gegen Joël auftrat. Daß Ausgangspunkt und Endergebnis der jüdischen Philosophien sehr verschieden waren von den spinozistischen, brauchte man nicht erst zu beweisen. Ebenso klar ist, daß die Emanationstheorie der Neuplatoniker und der Kabbala, die deistischen Theodizeen der jüdischen Peripatetiker und die Reaktion eines Kreskas himmelweit verschieden sind vom fertigen System Despinozas. Sorley brauchte das nicht erst weitläufig zu beweisen. Von bleibendem Wert an seiner Kritik sind nur jene Stellen, an denen er gewissen Übertreibungen Joëls begegnet und auf näher liegende Quellen verweist.

Ludwig Busses Verdienste scheinen mir mehr negativer Natur. Seine fleißigen Arbeiten reizten zu einschneidender Kritik und riefen so neue Auffassungen ins Leben.

Durch ein seltenes Ahnungsvermögen wurde dagegen Baltzer immer wieder auf eine glückliche Fährte geleitet. Caird und Couchoud verraten ein ausgebildetes Gefühl für Ähnlichkeiten und unbewußte Anschlüsse. Pollock hat viel gelesen, viel gedacht und gut zusammengestellt. Pillon kennt wie wenige die französische Philosophie des 17. Jahrhunderts, Brunschvicg handhabt ebenso meisterhaft als bewundernd kritiklos die konstruktive Methode. Tönnies Studie zur Entwicklungsgeschichte Despinozas deckt manches auf, ist aber leider vielfach dunkel und unklar. Grundlegend war Freudenthals Nachweis, Despinoza habe sich stark an die Scholastik seiner Zeit angelehnt. Schon Raciborski hatte in seinem Spinozawerk energisch darauf hingewiesen.

An später geschriebenen Dissertationen kann man leicht die Schulen erkennen, welche sie vorbereitet haben. Es sei nur erinnert an Elbogen und Lewkowitz (Breslau), welche im Anschluß an Freudenthal Quellen und Entwicklung Despinozas betonen, und die Heidelberger Dissertation Wielengas, die im Geiste Kuno Fischers das historische Werden des Mannes hinter dem selbständig schaffenden Genie verschwinden läßt. Wielenga begeht dazu einen Fehler, der in der Spinozaliteratur selten ausbleibt: er schreibt über die Scholastik, ohne sie

auch nur entfernt zu kennen. So kommt es, daß er als spinozistisch und absolut unscholastisch Ansichten bezeichnet, welche jahrhundertelang von allen großen Scholastikern in Hunderten von Foliobänden und auf vielen tausend Seiten als Grundlagen der ganzen Spekulation aufgestellt und verteidigt wurden. Dazu gehört vor allem die Einteilung in Dinge, deren Wesenheit das Dasein einschließt, und in solche, deren Wesenheit nur eine mögliche Existenz besagt.

Unter den französischen Dissertationen beschäftigt sich vor allem eine interessante Arbeit Ricardous mit den verschiedenen Einflüssen, welche Despinozas Geist bestürmten. Auch Worms' Spinozawerk (La morale de Spinoza) sucht Quellen und Entwicklung des Mannes wenigstens anzudeuten.

Damit sind wir aber schon mitten in die ausführlichen Monographien über den Philosophen hineingeraten und müssen an Rückzug denken, sollen wir uns nicht verlieren. Es ist einleuchtend, daß auch in diesen Arbeiten Einzelheiten zur Erhellung unserer Frage abfallen. An eine halbwegs erschöpfende Übersicht ist nicht zu denken. Wir werden aber in den folgenden Kapiteln sehen, welch wertvolle Untersuchungen in Bechers Arbeit über die Attribute, in Robinsons Exegese des kleinen Traktats, in Karl Gebhardts Studie zum Büchlein über die Heilung des Verstandes und in zahlreichen andern Schriften geborgen liegen. Das Werden des Philosophen tritt immer klarer zutage. Davon wird aber auch die literarische Kritik berührt.

2. Die methodische Behandlung der Quellen.

Der Wunsch, etwas Sicheres über die „vorcartesianische" Epoche des Philosophen zu ergründen, hat vielfach das Urteil über die ältesten seiner Werke beeinflußt. Man bemühte sich, ihre Entstehungszeit möglichst früh anzusetzen, man hob einzelne Teile heraus, welche vom Cartesianismus noch ganz unberührt sein sollten, nur um einige Stützen für die eigenen Hypothesen zu gewinnen. Indes kann man, wie es sich später herausstellen wird, ohne Gewaltmaßregeln auskommen. Für jetzt sollen nur einige Grundsätze festgesetzt werden.

Weil also die ältesten Erzeugnisse Despinozas nicht als schwankende Gebilde seiner ersten philosophischen Sturm- und Drangperiode auftreten, sondern gleich den festen Untergrund eines der Hauptsache nach fertig entworfenen systematischen Baues aufweisen, darf man den Inhalt dieser Werke erst dann voll und ganz verwerten, wenn das Werden der eigentlichen, zum System er-

wachsenen Lehre zur Darstellung kommt. Anderseits können aber die ältesten Skizzen der spinozistischen Weltanschauung und die ersten Anfänge seines philosophischen Denkens eben nur aus jenen späteren Aufzeichnungen — den ersten, die wir besitzen — herausgeahnt, zusammengetragen, durch mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen erschlossen werden. So werden sich doch einige echte alte Bruchstücke finden lassen.

Um aber für die Beurteilung der äußeren Einflüsse, der Quellen des Systems, einen Maßstab zu gewinnen, ist folgendes zu beachten. Zunächst muß man die unpsychologische Anschauung aufgeben, als könne ein neuer Gedanke, welcher unvermittelt bei einem Philosophen auftritt, unmöglich aus seinem eigenen Kopfe entsprungen oder auch durch mehr oder weniger naheliegende, richtige oder auch falsche Schlußfolgerungen aus eigenen älteren Spekulationen gezogen worden sein.

Anderseits muß man bei jedem philosophischen System ein doppeltes Stadium für den leitenden Hauptgedanken unterscheiden, nämlich sein erstes, mehr oder weniger unbestimmtes Auftauchen und seine endgültige Eingliederung ins System. Beide Etappen können füglich auf ganz verschiedene Einflüsse und Gedankenreihen zurückgehen. So ist auch sorgfältig zwischen den Hauptansichten eines Philosophen und den Grundanschauungen, aus denen diese Ansichten als Lehrsystem endgültig flossen, zu unterscheiden. Gewisse Ziel- und Endpunkte des Systems, gewisse charakteristische Sätze — und auch bei Spinoza gibt es trotz Kuno Fischer charakteristische Sätze — können zuerst im Geiste aufsteigen und auch nach allen Forschungen und Wandlungen ihren Platz als Hauptansichten festhalten. Was sich geändert hat, sind die Gründe und Beweise für jene charakteristischen Sätze. Die letzten Elemente dieser Beweise erscheinen sodann als Grundanschauungen des fertigen Systems; sie tragen den ganzen Bau.

Diese Grundanschauungen weisen demnach nicht bloß einen von jenen charakteristischen Ansichten wesentlich verschiedenen Inhalt auf, sie sind auch einen ganz andern Weg der Entwicklung gegangen.

In Despinozas Philosophie lassen sich gewisse Hauptsätze auf jüdische und arabisch-pantheistische Einflüsse zurückführen, während der Erweis und systematische Aufbau dieser Sätze mit andern Gewährsmännern zusammenhängt. Hier wie überall muß man das erste Auftauchen der leitenden Ideen der Lehre von der

spätern festen Eingliederung ins System unterscheiden. Von einem Bau aus einem Guß mit einer einheitlichen Entwicklung wird man immerhin noch sprechen können, ohne daß man aber für eine Entfaltung „ohne Perioden" eintritt. Gegen ein solches Kunstprodukt erheben alle Quellennachrichten entschiedenen Widerspruch. Daß sich der Entwicklungsgang Despinozas so vielleicht weniger schön gibt, kann den Historiker nicht beirren.

3. Das Problem der historischen Interpretation.

Aber noch ein weiteres Wort muß an dieser Stelle gesagt werden, ein Wort der Verteidigung zugunsten der geschichtlichen Analyse eines philosophischen Systems überhaupt. Es mag unglaublich klingen, daß eine solche Apologie notwendig erscheint.
3 Und doch hat es in neuerer Zeit Richard Wahle klar ausgesprochen, für das Verständnis eines Schriftstellers — es handelte sich gerade um Despinoza — seien „seine Lehrer, seine Genossen, die von ihm durchlaufenen Schulen, die zu seiner Zeit herrschenden Gedankenrichtungen" von allergeringster Bedeutung. „Wer die historische Interpretation versucht, wandelt wie auf unsicherem, versinkendem Moorboden." Der Philosoph kann, so wurde diese Behauptung begründet, „ebensogut seine Zeit überwunden haben, als ihr Sklave gewesen sein, . . . er kann die gangbaren Termini ebensogut mit neuem Sinn versehen als im alten gebrauchen". Beides ist zweifellos richtig; das zweite für eine Menge Ausdrücke bei Despinoza sogar allgemein anerkannt. Aber diese Überwindung der Ansichten der Umwelt geschieht nicht in einem Augenblick, sie reift nur als Frucht einer Entwicklung, eines mehr oder weniger langsamen Werdens. Der philosophische Besieger seiner Zeit kämpft mit den eigensten Inkonsequenzen der Systeme, die er niederwirft, er nutzt die feindlichen Richtungen seiner Zeit gegeneinander aus, er ist nicht bloß an kräftiger Einsicht reich, sondern immer auch an Mißverständnissen. Denn er ist selten ein geduldiger kritischer Historiker. Jedenfalls wurzeln aber die Anfänge seines Werdens, alle Keime seines Denkens in vergangenen oder zeitgenössischen Weltanschauungen; sie beeinflussen immer in einem gewissen Grade, halb bewußt, halb unbewußt, alle folgenden Stufen der Entwicklung, sie klingen als Leitmotive nach, sie sind selbst in den Dissonanzen noch erkennbar. Gewiß ist damit ein psychologisches Weltgesetz eingeräumt: „Man wird," so faßt es R. Wahle, „man wird die Spuren der langgetragenen

Fesseln nicht los, und im geheimen wirken gewohnte Motive.“ Wahle schüttelt mißmutig dieses Gesetz ab. „Dann macht man“, meint er, „vor lauter feiner Psychologie sich jedes Verständnis eines speziellen Geistes unmöglich.“ Das ist eine arge Übertreibung. Es bleiben immer noch unermeßlich viele Einzelzüge, Nuancen, Eigenauffassungen übrig, der Weiterausbau des Überkommenen kann nach neuen Gesichtspunkten erfolgen, die bloße Gruppierung der Elemente vermag neue, ungeahnte Kräfte auszulösen, der erkenntnistheoretische Zug allein wird häufig die Physiognomie des Gefeierten in voller Originalität hervortreten lassen. Die Individualität des Aristoteles wird nicht dadurch verwischt, daß man aus seinem Reichtum die platonische Erbschaft heraushebt, Kants Werk zerrinnt nicht, wenn man es mit Lockes und Humes Licht beleuchtet, Ed. von Hartmanns Spekulation wird nicht willkürlich zersetzt, wenn man bei ihrer Analyse Schopenhauersche Reagentien wirken läßt. Eine ruhige, sachliche, kritische, historische Einführung des Umbildes, in dem ein Philosoph heranreifte, eine vorsichtige psychologische Untersuchung der Kräfte, die als Anstoß von außen in ihm lebendig wurden, würdigen seine Gedankengebilde nicht gleich zu einem „Produkt herumschwirrender Ideen“ herab. Dagegen wird sich die Loslösung eines Denkers von den Anschauungen und Einflüssen seiner Zeit immer rächen. R. Wahle selbst macht hier keine Ausnahme.

Er schlägt eine Interpretationsmethode vor, die er als einzig korrekte, sachliche bezeichnet. Die Grundidee des Systems ist ihm gleichsam die Unbekannte einer Gleichung; er setzt sie in alle Hauptthesen des Systems ein; geht dann die Rechnung restlos auf, fügt sich alles glatt und ohne Widerspruch ineinander, so muß die Annahme als richtig gelten. Hier ist nicht der Ort, über diese Methode zu richten. Sicher ist, daß Wahle in weniger Übertreibungen und Einseitigkeiten verfallen wäre, wenn er nicht jede Verbesserung durch die Geschichte allzu spröde abgewiesen hätte. Wir weisen seine Methode nicht schroff ab; sie vermittelt uns aber sicher kein Verständnis der Frage, wie das System geworden ist.

Wenn wir aber auch den Kriegspfad meiden und Wahle nur zu Wort kommen ließen, um nicht dem Tadel eines unbilligen und bequemen Verschweigens zu verfallen, so müssen wir doch die Prinzipienfrage aufrollen, um unsern eigenen ausführlichen Untersuchungen den Boden zu bereiten. Die Selbständigkeit oder Abhängigkeit eines Denkers muß uns zunächst psychologisch begreiflich werden; dann erst wird uns ihre Geschichte fesseln. Die

Ähnlichkeiten des Gedankenganges mehrerer Philosophen müssen wir als die echtesten Bausteine einer Geschichte der Philosophie erkennen; dann erst wird uns die Arbeit nicht verdrießen, selbst wenn keine Entlehnung, sondern nur ein scheinbar zufälliges Nachbild vorliegt.

Es ist merkwürdig, mit welcher Eifersucht gewisse Despinozaverehrer über die allseitige Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Gedanken des Meisters wachen. Als ob es in der Geschichte der Philosophie auf den Ruhm des einzelnen ankäme, nicht auf den Siegeszug und das allmähliche Heranreifen zur Herrschaft der großen Probleme, als ob nicht die weltgewinnenden und weltbezwingenden Ideen uns befreiten, sondern die Herrschaftsgelüste eines einzigen Kopfes, als ob auf die stolzanmaßende Sezession eines noch so großen Isolierten mehr Wert zu legen wäre als auf die Kontinuität des menschlichen Gedankens. Gewiß muß die geschichtliche Wahrheit jedem Philosophen den eigenen Besitz wahren, sie wird aber schwach und kleinlich, sobald sie dabei in apologetische Tendenzen verfällt und im Kult der Persönlichkeiten untergeht. Es gibt allerdings in der Geschichte der Philosophie wie in der Weltgeschichte nicht bloß Massenbewegungen, welche die Ereignisse der Gedankenwelt leiten und läutern, hervorrufen und bestimmen, es gibt auch führende Persönlichkeiten, schöpferische Geister, revolutionäre Häupter. Man darf aber ihre Originalität nicht übertreiben und ihren Einfluß nicht überschätzen. Die Originalität wird hier leicht zur Kleinheit.

4 „Je größer das Lebenswerk eines Menschen ist," schreibt Dilthey mit Recht, „desto tiefer reichen die Wurzeln seiner geistigen Arbeit in das Erdreich von Wirtschaft, Sitte und Recht seiner Zeit, und in desto mannigfaltigerem, lebendigerem Austausch mit Luft und Licht umher atmet und wächst sie."

Auf diesem Gebiete streiten sich Prinzipienfragen, an denen wir nicht vorübergehen dürfen.

Wenn irgend etwas, so ergibt sich eine Lehre mit voll einleuchtender Kraft aus den Annalen der Geschichte der Philosophie. Die Arbeit von Wert, das bleibende Ergebnis, die reife Erkenntnis ist niemals das Werk eines einzigen Kopfes. Alle Probleme und ihre Lösungen sind die Frucht jahrhundertelanger Entwicklung, sie unterstehen in gewissem Sinn einer Art biogenetischen Gesetzes, sie erstehen niemals im Augenblick, sie reifen heran im Wechsel vieler Generationen von Jahreszeiten. Nur dann haben sie Weltkurs, sonst sind sie ephemer, mag auch dieses Eintagsleben vom

Standpunkt unserer Kurzlebigkeit aus viele Menschenalter umfassen. Unter dem großen Maßstab der Weltphilosophie erscheinen sie als flüchtige Eingebungen eines eindrucksvollen, aber keines welthistorischen Augenblicks.

Die großen Denker und Systembildner wachsen alle aus der Vergangenheit heraus. Sie schaffen, sie erfinden, weil sie mit glücklichem Griff aus einem ungeheuren Wust von Zweifelhaftem, Falschem, Wahrscheinlichem das Sicherste oder das Zeitgemäße herausheben, sie entdecken mit wunderbarem Scharfsinn verborgenen Goldstaub im vorbeiwogenden Strom des menschlichen Gedankens; sie ordnen mit Kunstsinn die scheinbar regellosen Ideenmassen der Vergangenheit; sie sprechen aus klar und selbstbewußt, was ihre Zeit unbewußt in sich trägt und wofür schwächere Geister kein Wort gefunden haben; so werden sie zu bewunderten Interpreten der großen Irrtümer und der großen Wahrheiten. Sie lösen die Rätsel der Vergangenheit, die allbekannten, mit der Sprache ihrer Zeitgenossen und verblüffen durch die Selbstverständlichkeit ihres Auftretens.

Sie ahnen, sie spüren aus mit feinstem Gefühl den unterirdischen Lauf der Gedanken, die zukünftigen Ziele, die verborgenen für ein gewöhnliches Auge unerreichbaren Kräfte. Sie haben einen eigenen Tastsinn für das Morsche und stürzen daher zum Staunen der Zeitgenossen mit leichter Handbewegung die scheinbar standfestesten Gedankenmonumente der Vorzeit. So erscheinen sie in allem als die berufensten Deuter, als geniale Pfadfinder, als der Mund der Zeit, als erleuchtete Propheten. Aber sie sind es nur und können es nur sein in ihrem lebendigen Zusammenhang mit allem bis dahin Erdachtem und Erstrebtem. Ihre Originalität ist nur die Funktion ihres kritischen Verständnisses der Vergangenheit. Sie brauchen diese Geschichte nicht genau zu kennen; denn sie fühlen das Schwache und Große oder auch das ihrem Geist Angepaßte leicht heraus; das ist ihr Glück und ihre Kraft. Alle großen Denker und Systembildner haben vor allem Sinn für die Einheit; dadurch bestechen und gewinnen sie, mag nun diese Einheit die einer großartigen Verirrung oder die einer welterobernden Wahrheit sein.

So sind wir denn, durch historische Betrachtung unterrichtet, keine Anhänger der ‚splendid isolation' Despinozas, allerdings auch keine Vertreter der Ansicht, welche die Ethik mosaikartig aus allerlei Geröll und Sedimentgestein zusammentragen läßt. Gewisse

ewig wiederkehrende Gedanken der Menschheit, glänzende Irrtümer, prachtvolle Wahrheiten, Geistesblitze und Scheinschlüsse wollen wir auch in Despinoza wiederfinden; wir suchen bei ihm nach bewußten Entlehnungen, halbbewußten Ähnlichkeiten, zufälliger, freier Übereinstimmung mit alter Weisheit. Gewiß sind wirkliche Entlehnungen, falls nicht wörtliche Übereinstimmung oder ein geschichtliches Zeugnis vorliegt, schwer nachzuweisen, Schlüsse aus Ähnlichkeiten und Analogien, die Methode der Vergleichung sind auf unserem Gebiet wie auf allen andern nicht bloß verführerisch, sondern auch gefährlich, weil unzuverlässig. Unter dem Zwang ähnlicher Eindrücke, inmitten ähnlicher Ereignisse und Einflüsse, wachsen ähnliche Gedanken in den verschiedensten Köpfen. Das „Nil novi sub sole“ wiederholt sich täglich. Das sind ganz richtige, unanfechtbare Behauptungen. Auch auf den folgenden Seiten sollen deshalb viele Ähnlichkeiten bloß ins Dämmerlicht der Wahrscheinlichkeit gerückt werden. Wenn wir andere Denker in den Gesichtskreis des Philosophen treten lassen, wollen wir nicht zugleich auch immer Seite und Paragraph des Werkes bezeichnen, welche Despinozas Feder geleitet haben könnten. Aber es gibt auch Laute, die nicht aus Drucken und Handschriften zu den Suchern reden. Wenn wir jetzt alte und zeitgenössische Philosophien aus dem Staube der Bibliotheken hervorholen und in ihnen nach mühsamem Stöbern Gedankenspäne und selbst Gedankengänge des theologisch-politischen Traktates, der kurzen Abhandlung, der Ethik aufdecken, werden wir vielleicht öfter als wir glauben Stellen heranziehen, die unserem Philosophen niemals vor die Augen traten. Doch auch in diesem Fall werden wir dennoch meist zu wenig an Anregungen und Einflüssen annehmen als zu viel. Das klingt nur scheinbar paradox. Was man jetzt aus vergilbten Schriften lernt, las der Philosophenjüngling von den Lippen seiner Zeitgenossen. Die für uns tote Bücherweisheit war frisch pulsierendes Leben um ihn. Wie dem modernen Laien die Ideen des Organischen, der Entwicklung, des Individualismus fast mit dem Straßenlärm zugetragen werden — unsere Erben nach zweihundert Jahren werden diese Begriffe in philosophischen Enzyklopädien aufstöbern —, so umschwirrten damals jeden Freund der Philosophie allerhand Erzeugnisse aus den Gedankenwerkstätten der Stoa und der Epikureer, der Scholastik und des Platonismus, Gassendis, Hobbes' und Descartes'. Unendliche Ausdehnung, Unmöglichkeit des leeren Raumes, vollkommenste Scheidung zwischen

Geist und Körper, intellektuelle Liebe zu Gott als mystischer Abschluß der Erkenntnis, das All-Eins als Gott-Natur, das waren die unendlich oft wiederholten Schlagworte der damaligen Philosophie, in aller Mund, allen verständlich. Und dazu war die Philosophie ehedem volkstümlicher und marktschreierischer, sie kannte nicht die Bescheidenheit nach großen Niederlagen, und der Zunftzwang herrischer Truste wich freieren Vereinen.

Es gab in gewählten Kreisen philosophische Symposien, Dialogkämpfe in Steh- und Wandelhallen. Man lernte Geschichte der Philosophie, ihre neuen Probleme, ihre lauten Aufgaben im bunten Gewirr gesellschaftlicher Für- und Widerrede kennen. Und gar Köpfe, welche wie der Despinozas zwar einen Anschlag brauchten, um nachzuklingen, aber denen auch die ersten Akkorde genügten, um den Gang des Themas zu fassen, konsequent durchzuführen, endlos zu variieren, solche Köpfe lebten in einer Fülle von Anregungen und Aufforderungen.

Es gibt psychologische Gesetze, denen sich kein Sterblicher entzieht, nicht der mühsam sammelnde Geist und nicht der schaffende Genius. Die aufnahmefrohen Jahre der Jugend kennen nicht die vornehme, fast ängstliche Zurückhaltung des auf seine Selbständigkeit eifersüchtigen, zum System versteinerten Alters. Auch die Jugend will originell sein, da sie es aber nicht vermag, bevor sie sich einen alten, bewährten Fruchtboden angelegt hat, dem sodann die mannigfaltigsten Keime anvertraut werden können, wandert sie mit der unbefangensten Naivetät über die schwere Erde der Traditionen und nimmt viel mit von dem wertvollen Boden; mit köstlicher Selbsttäuschung breitet sie ihn, als wäre es nur ein gleichgültiger Unterbau, über den eigenen Garten aus; darunter ist nur eigener Kies und Stein. Das vergißt sie gern; wer kann noch den Eigentümer der einzelnen Erdschollen bestimmen? Man hat sie mitgebracht aus mühsamer Reise, man hat sie festgestampft und umgepflügt, man hat mit dem Blick zur eigenen aufgehenden Sonne die Furchen gerissen, selbstgezogenen Samen gestreut, darüber die Strahlen des eigenen Lichtes auf- und niedergehen lassen; und was soll man da noch der Vergangenheit verdanken?

Das ist die große, unbewußte Schuld, mitgebracht aus den Jugendreisen ins Land der alten Gedanken. Wenn die Wanderlustigen selbst ihr eigenes Heim gegründet haben, dünkt ihnen bald alles heimisch. Die Dankesschuld muß der Geschichtschreiber abtragen, mühsam die einzelnen Schollen der Muttererde zurück-

geben. Wir könnten demnach getrost auf den Nachweis ganz bestimmter Entlehnungen verzichten, wenn wir Despinoza an der Arbeit sehen, mitten im lauten Stimmengewirr eines über alle möglichen Philosophien disputierenden und aus diesen Philosophien sorgsam zusammenraffenden Milieus. Er mußte fast widerwillig hören, aufnehmen, vergleichen, und gar er, das Sammelgenie, das sammelte, um umzuprägen.

Aber damit ist eine vergleichende Geschichte der Philosophie nicht zufrieden.

Ihr sind die tatsächlichen Analogien, mögen sie auch ohne jede Entlehnung auf freier Übereinstimmung mehrerer Denker beruhen, ebenso wichtig wie die streng nachweisbaren Abgüsse fremder Gedanken. Freilich sind sie ihr von einem ganz andern Gesichtspunkt aus wichtig. Sie will die gleichen Töne auf ganz verschiedenen Instrumenten hören, weil sie allein in der verschiedenartigen Fülle der Klangfarben eine Welt von Geist und Arbeit entdeckt.

Nur so läßt sich allmählich die Geschichte des Gedankens überblicken. Ähnliche Anregungen, ähnliche Eindrücke, ähnliche Schwierigkeiten, ähnliche Lehrstufen schaffen ähnliche Gedankenblitze, ähnliche Schlußfolgen und Urteilsreihen, ja ähnliche Systeme. Trotz aller Freiheit und Selbständigkeit wiederholt sich der Kreislauf des menschlichen Witzes Jahrtausend um Jahrtausend. Die Sache ist oft dieselbe, wenn auch einmal eine höher geartete Kultur den naiven Ausdruck des alten Gedankens in die schulmäßige Sprache einer reifen, ja überreifen Weisheit kleidet. Der moderne Monist mag mit Parmenides die starre Einheit von Stoff und Gedanke vertreten, er wird sich diese Einheit nicht als glatte, begrenzte Kugel denken, er wird doch wenigstens von einem unendlichen Radius sprechen. Der moderne Idealist wird nicht mehr die dunkle, unbeholfene, endlose Sprache der Upanischads wählen, um dasselbe auszudrücken — wie Deussen meint —, die volle Subjektivität unserer Erkenntnis. Wir bringen denselben Ton hervor nicht auf primitiver Flöte, sondern auf einer Stradivarigeige.

Der Geschichtschreiber der Philosophie fängt diese voneinander unabhängigen Gleichklänge auf und ordnet sie harmonisch zu einer Geschichte des menschlichen Gedankens. Er untersucht, unter welchen religiösen, literarischen, sozialen, kulturellen Anregungen die übereinstimmenden und einander doch fremden Systeme geschaffen wurden. Er wird dann im Pantheismus und im

Idealismus der Upanischads, der Eleaten, des Platonismus, der Averroisten und des Erbes der Renaissance ein System von geheim wirkenden Kräften entdecken, welche gewisse Gesetzmäßigkeiten der Philosophiegeschichte bloßlegen. Er wird die verschiedenen Epidemien des Okkasionalismus, des Skeptizismus, des Idealismus, welche ohne jeden geschichtlichen Zusammenhang auftauchen und dennoch aus einer Wurzel herauszuwachsen scheinen, in einem Bündel ähnlicher Umstände entdecken.

Gerade Despinoza ist von diesem Standpunkt aus für die Geschichte der Philosophie typisch.

Er war ursprünglich ein Vielleser — im guten Sinn — und ein großer Sammler. Er preßte alles Gewonnene sorgfältig in seinen Systemwerkstätten zusammen. Er ließ nicht gern etwas von dem einmal Erworbenen fallen. Mit unheimlicher Geschicklichkeit verstand er es, die am weitesten auseinanderliegenden Gedanken aneinander zu schweißen, einem Urbestand zu assimilieren. In dieser Kunst übertraf er weit die einzigen unter seinen unmittelbaren Vorgängern, welche sich mit ihm in dieser Beziehung messen konnten, Telesio und Campanella. Telesios Kollektaneen waren viel einseitiger, Campanellas ordnende, zur Einheit zwingende Kraft weit lockerer.

Despinoza war kein Eklektiker im schlimmen Sinn, er war ein großer Sammler von seltenem systematischem Scharfblick.

Und dann noch eines. Wenn wir in der Weltphilosophie den Übergang von den Peripatetikern und der Stoa zum Neuplatonismus verfolgen, so können wir bei Despinoza den umgekehrten Prozeß beobachten; und diese Beobachtung ist fruchtbar wie wenige.

Kurz, weder die psychologische Entwicklung Despinozas, noch seine Stellung zu den Zeitgenossen, noch die Eigenart seines Geistes, noch der Ursprung und die Ziele seiner Gedanken werden uns klar ohne liebevolles Eingehen auf die Quellen seiner Spekulation. Vollends bliebe uns verschlossen das Verständnis für den ununterbrochenen Fluß und die ewigen Gesetze des philosophischen Denkens überhaupt.

Es ist ein fast unbegreifliches Mißverständnis, wenn Loewenhardt schreiben konnte, zum Verständnis des inneren Zusammenhangs der spinozistischen Gedanken trage es nichts bei, „wenn man nachweist, daß ähnliche Gedanken schon von andern ausgesprochen worden sind“; deckt man die Quelle auf, so handelt man gerade so, „als ob jemand, der ein Stück kararischen Marmors findet, behaupten wollte, er habe

die Quelle gefunden, woraus die Idee der medizeischen Venus geflossen ist". Das ist so ziemlich eine Absage an den ganzen wissenschaftlichen Betrieb der Geschichte der Philosophie. Nicht ein beliebiges Marmorstück kann den richtigen Vergleichungspunkt bilden. Das ist freilich keine Quelle. Wer aber an einer gleichzeitigen Statue, an der das Auge des Schöpfers der Venus gehaftet, eine Armbeugung, einen Zug an der Stirne und um den Mund, eine Fußstellung entdeckt, die sich in der medizeischen Göttin wiederfindet, hat der Kunstgeschichte einen schönen Dienst geleistet und des Bildhauers Ruhm nicht geschmälert.

Gerade der Zusammenhang der spinozistischen Gedanken wird durch die Geschichte seiner Quellen aufgehellt, das wird dieses ganze Buch nachweisen. Weil man diese Geschichte zu wenig berücksichtigt hat, hielten sich viele irrige Gedanken über den Spinozismus so zäh und verheerend fest; man sah neue, originelle Gedanken, wo uralte Begriffe vorlagen, man legte dem Philosophen moderne Ideen unter, während er nur im Sinne der Zeitgenossen, ihnen allen selbstverständlich, sprach.

Gewiß kann man heute, da die Entwicklungsgeschichte der spinozistischen Denkarbeit zum Teil aufgeklärt ist, auf eigene Forschungen verzichten und scheinbar aus dem System allein das Werk Despinozas zur Anschauung bringen; man arbeitet eben dann halb unbewußt mit den Ergebnissen zahlreicher historischer Forschungen. So mag im allgemeinen ein richtiges Bild erstehen; freilich sind viele Dunkelheiten unvermeidlich.

Ein Beispiel hat man am neuesten Werk Alfred Wenzels, ‚Die Weltanschauung Spinozas'. Diesen Gelehrten leitete vielfach eine seltene Intuitionsgabe, bei seinem eindringlichsten liebevollsten Versenken in den Meister schärfte er seinen Blick; und doch hätte auch er mehr geleistet und weniger Mißverständnisse aufgehäuft, wenn er der historischen Entwicklung der spinozistischen Ideen nachgegangen wäre. Für mich war es jedenfalls lehrreich, zu sehen, wie ich manchmal auf rein geschichtlichem Wege zu Ergebnissen gelangte, die ich später Zug um Zug in Wenzel wiederfand, und wie leicht lassen sich anderseits die vielen Fehlgriffe Wenzels durch Aufdeckung der Quellen Despinozas beseitigen.

Es wäre schade, wenn die historische Betrachtungsweise an Ansehen verlöre. Man bricht in neuerer Zeit mehr und mehr mit
6 der seit Vasari und Burckhardt typisch gewordenen Auffassung der „Renaissance". Man findet eine Menge Gedanken, welche die Zeit jener Wiedergeburt — fast widerwillig — in Anspruch nahm, Jahrhunderte früher; die alten Auffassungen K. F. von Rumohrs und Karl Schnaases finden wieder Anklang. Die Geschichte der Philosophie muß hier noch nachkommen. Vor Baco und Descartes

gab es keine Bruchfläche; der ruhige Fortgang des menschlichen Gedankens bleibt unbestritten in seinem Recht.

Diese theoretischen Auseinandersetzungen sollen die folgenden Forschungen einleiten und beleuchten; sie sollten zeigen, wie sich das engbegrenzte Bild des Denkens eines einzelnen zum Weltbild erweitert.

II. Kabbalistische Wanderfahrten.

1. Ein Aufriß der Kabbala und der junge Zweifler.

Der angehende Rabbiner durfte nach den Einöden des Talmud die phantastischen Gefilde der Kabbala durchwandern. Für viele war der Tausch einladend und erwünscht. Freunde mystischen Schwelgens und phantasievoller Träume tauchten hier in ihr Element. Allerdings schauten viele jüdische Lehrer mit Geringschätzung oder doch mit Mißtrauen auf die wunderlichen Dogmen der Kabbalisten herab. In Amsterdam teilte man aber im allgemeinen diese Gesinnung nicht. Der spanische Ursprung der Kabbala kam hier in sein Recht. Man las eifrig die ältesten kabbalistischen Werke und die klassischen Kommentare. Selbst die Modernsten standen in unverdientem Ansehen. Der Ruf des erst 1639 zu Amsterdam verstorbenen Abraham de Herrera (Errera, 7
Irira) ging noch von Mund zu Mund wie einst die Kriegstaten seines Ahnen, des großen Eroberers von Neapel, Gonzalvo de Cordova. Manasse ben Israel und Saul Morteira lasen Herreras kabbalistische „Himmelspforte“ und waren überzeugte Gläubige. In der Bücherei der portugiesisch-israelitischen Gemeinde zu Amsterdam finden sich jetzt noch mehrere Abschriften des spanischen Originals.

Als Hurwitz, der begeisterte Bewunderer der holländischen Schulen, die Stadt an der Amstel besuchte, wird er gewiß den dortigen Lehrern die Worte zugerufen haben, welche er kurz nachher niederschrieb:

„Was das Studium der Kabbala betrifft, so preise ich denjenigen glücklich, der sich damit befaßt, denn sie befördert die Liebe zu Gott und die Gottesfurcht.“ Und schon sein Vater, der alte Jehaju Halewi, hatte über die Kabbala feierlich erklärt: „Wer diese Wissenschaft nicht kennt, wandelt ewig in der Finsternis.“

Mit ähnlichen Worten werden denn auch dem nach Licht dürstenden Baruch die Wunder der Kabbala angepriesen worden sein. Über das Ergebnis seiner Studien hat uns der Philosoph

nur einen knappen Kraftspruch hinterlassen. „Ich habe", so schreibt er in seiner theologisch-politischen Abhandlung, „einige kabbalistische Schwätzer gelesen und kannte sie obendrein noch; über ihre Verrücktheit konnte ich mich nie genug wundern!" Der Kenner des menschlichen Herzens, der Kenner der Eigenart Despinozas bei Beurteilung seiner jüdischen Jugendlesungen muß hier den Historiker vor allzu bestimmten Schlüssen zurückhalten.

Man kann mit diesem zornigen Wort Baruchs nicht eben viel anfangen. Es trifft in erster Linie die sogenannte praktische Kabbala mit ihrem Amulettenspuk, die weissagende, messiasfreudige Kabbala und die Geheimwissenschaft der Zahlen- und Worträtsel auf biblischem Untergrund. Der Zusammenhang, in welchem der Philosoph dieses harte Urteil niederschrieb, zeigt außerdem, daß er die abenteuerliche Schriftdeutung der Kabbalisten und die aus der Bibel gezogenen Beweise für jene Geheimmache hauptsächlich, ja ausschließlich im Auge halte.

So wurde denn die Frage nach dem Einfluß der kabbalistischen Literatur auf den Entwicklungsgang des Philosophen immer wieder gestellt. Sie ist nicht verblichen und auch heute noch nicht spruchreif. Die Meinung etwas voreiliger Geschichtschreiber, eine solche Frage müsse an ihrer eigenen Lächerlichkeit sterben, will sich nicht bewahrheiten. Mit dem Hinweis auf unüberbrückbare Verschiedenheiten und auf jene Verurteilung aus Despinozas Mund ist nichts gewonnen. Verschiedenheiten sind oft nur die Quelle von Anregungen; ein vollendetes System ist gewöhnlich in dem Keim, aus dem es langsam herauswuchs, ebenso schwer zu entdecken, wie die Eiche in ihrem Samen. Heftige Ausfälle knüpfen vielfach an Ereignisse an, welche bei ihrem Erleben nicht so unangenehm empfunden wurden als später in der Form von Erinnerungen.

So ist es denn keine müßige Frage, ob die spinozistische Philosophie von irgendeiner Seite in der Kabbala wurzelt. Manchen der ältesten Freunde und zumal Gegnern des Spinozismus galt ein solcher Zusammenhang als unverbrüchliches Dogma.

Diese Überzeugung suchte gegen Ende des 17. Jahrhunderts Johann Georg Wachter unter polemischen Ausfällen gegen beide Philosophien wissenschaftlich zu begründen. Schon vorher waren ähnliche Behauptungen trotz des energischen Einspruchs des englischen Philosophen Heinrich Morus laut geworden. Später glaubte Wachter in Kabbala und Spinozismus erhabene Gotteserkenntnis zu entdecken. Immer wieder wurde auch nach ihm die Verwandtschaft zwischen den beiden Lehren

behauptet. Ein so feiner Beurteiler wie Jacobi huldigt dieser Ansicht. Auch in unserer Zeit hat man den Gegenstand wieder aufgegriffen. Seit Francks Kabbalawerk schien sogar die ernsteste Wissenschaft dafür gewonnen. Karppes eindringliche Studie über jüdische Geheimlehren stützte noch neuerdings Francks Vermutungen.

Die kabbalistischen Spekulationen über die Einheit alles Seins können Despinozas auf die Idee der Einheit angelegten Geist nicht gleichgültig gelassen haben. Aber dieser Lebensgedanke wurde ihm damals in einer widerwärtigen Fassung gereicht. Je mehr er den Wert dieses Alleinskerns zu ergründen meinte, um so ingrimmiger packte ihn die Entrüstung über die buntgrobe Schale, aus welcher er ihn zuerst geschlagen hatte. Es gibt kaum einen tieferen Haß als den Haß solcher Feindschaften.

Auf der anderen Seite ist es auch zweifellos unrichtig, jede Ähnlichkeit zwischen Despinoza und der Kabbala auf Abhängigkeit zurückzuführen. Despinoza geht von Gottes Wesen aus und entwickelt erst dann die göttlichen Eigenschaften. Dieses Vorangehen brauchte er nun gewiß nicht von den Kabbalisten zu lernen. Wenn ferner die Kabbala lehrte: „Wisse, daß dem Unendlichen 8
einen Willen, ein Verlangen, eine Absicht und ein Sinnen zuzuschreiben nicht gestattet ist," so wird man diesen echt spinozistischen Satz in schärferer Fassung und ausführlicher Begründung fast bei allen jüdischen Religionsphilosophen finden, und bei diesen mag der Philosoph weit eher als in der Kabbala seine Anregungen empfangen haben. Dasselbe gilt vom kabbalistischen Satz, daß jede Bestimmung eine Verneinung besage.

Andere Übereinstimmungen sind freilich bemerkenswert und lassen sich nicht so leicht abtun. Sie finden sich in reinerer Form in älteren kabbalistischen Quellen, zumal im Buche des Glanzes (Sepher ha Sohar). Da diese Schrift gerade in den Jahren 1647 und 1648, da Baruch seine kabbalistischen Studien betrieb, von den Freunden der Kabbala in Amsterdam mit prophetischem Schauern fleißig nachgeschlagen wurde, um die messianischen Hoffnungen zu beleben, wird es gewiß auch in die Hand des neugierigen Jünglings gekommen sein.

Sicher ist es ja, daß der Gedanke der Unendlichkeit und Einheit schon sehr früh Despinozas Geist beherrschte. Bei den jüdischen Religionsphilosophen fand er Gott nicht als den Unendlichen und das Alleins bezeichnet; wohl aber bei einigen Kabbalisten. Hier konnte er auch auf einen Gedanken stoßen, der später zum Mittelpunkt seiner Gotteslehre wurde, Gott sei eine

immanente Ursache aller Dinge. Die Kabbala vergleicht öfter das Verhältnis der endlichen Dinge zu Gott mit dem Kleid und seinen Falten, bei Despinoza sind es kräuselnde Wellen im Ozean. Auch die Idee der Belebtheit aller Wesen konnte Despinoza schon in der Kabbala finden.

Eine höhere Art der Erkenntnis alles Endlichen, eine Erkenntnis in Gott, im Lichte der Ewigkeit erscheint sowohl in der Kabbala als bei Despinoza als Höhepunkt der Ethik.

9 Ein guter Kenner der Kabbala schreibt sogar: „Der Zweck alles höheren Denkens, aller rechtlichen und religiösen Handlungen ist nach ihr eben diese Identificirung alles Daseienden . . . und hat sie sogar eine Formel vorgeschrieben, die man vor jedem heiligen Studium, vor jedem religiösen Act sagen soll: . . . ich widme mich diesem Studium, ich begehe diese religiöse Handlung, um Gott und das erscheinende All zu identificiren."

Wenn man allerdings solche und ähnliche Stellen im Zusammenhang liest, eingebettet in merkwürdigster Exegese, umschwirrt von phantastischer Zahlensymbolik, so findet man keinen Übergang zu Despinozas nüchternem Geist.

So viel auch von Einheit Gottes und der Welt, ja von einer Substanz gesprochen wird, so sehr wird doch auch eine Scheidung Gottes von der Welt betont, und allerlei Mittelwesen, von denen man nicht recht weiß, ob sie nur Symbole oder Wirklichkeiten sind, drängen sich zwischen den Unendlichen und die Schöpfung ein. Diese kabbalistische, aus dem Neuplatonismus überkommene Mythologie hat gewiß niemals Despinozas Geist getrübt. Wir werden aber später sehen, wie er diese Mittelwesen metaphysisch sublimierte und so dennoch seinen Tribut an die neuplatonisch-kabbalistische und neuplatonisch-arabische Spekulation zollte. Franck und Salomo Rubin, Foucher de Careil und Caird haben auf diesem Gebiet richtig geahnt. Bei allen diesen Untersuchungen, die ja nicht ohne Wert sind, übersah man aber gewisse psychologische Voraussetzungen, welche die Frage erst dem Verständnis erschließen, und stellte sich auch nicht auf den höchsten philosophisch-geschichtlichen Standpunkt, von dem aus nicht bloß die phantastischen Zacken und Zinnen der Kabbala erscheinen, sondern auch ein Einblick in die verborgensten schaffenden Kräfte der jüdischen Geheimlehre sowohl wie des Spinozismus ermöglicht wird. Das psychologische Moment wird uns eröffnet durch die Einsicht in die pädagogischen Befürchtungen der Lehrer Baruchs und in dessen eigene Seelenwitterungen.

Schon mit einem geringen Maß von Scharfblick konnte ein erfahrener Mentor im kritischen, einwandfreudigen Talmudjünger eine Geistesrichtung merken, welche den Glauben des geistreichen und vorwitzigen Jungen unterwühlte und keinesfalls dem künftigen Rabbiner gut stand. Die Kenntnis des menschlichen Herzens und geschichtliche Erfahrungen wiesen da auf die Mystik und Kabbala als auf ein Heilmittel hin. Wie oft waren skeptische Köpfe durch ein mystisches Bad übergläubig geworden bis zum Fanatismus. Wie oft fesselte das Geheimnisvolle, ja selbst das Dunkel-Ungereimte eine an dem lichtvoll Regelmäßigen irre gewordene Phantasie. Durch die Mystik und Kabbala sollte nun auch Baruchs gefährliche Kritiksucht der Versuchung eines mysteriösen Überwissens erliegen; man wollte ihn durch den ehrgeizgetränkten Besitz einer übermenschlichen Lehre für das stolze Brüsten mit einem den andern Sterblichen verschlossenen Glauben erziehen. Gerade damals rang die Kabbala um den Lorbeer der altjüdischen Toraweisheit und verankerte ihr phantastisches Geisterschiff im festen Grund der lebendigen, ewig jungen Wasser göttlicher Schriftwerke. Die orthodoxen Juden verkannten im 17. Jahrhundert mehr wie jemals das wahre, innerste Wesen der Kabbala. Sie liebten in ihr das religiöse, mystische, antirationalistische Element und merkten nicht, daß diese Religion und Mystik sich nicht auf autoritative, durch eine wohlverbürgte Tradition geheiligte Offenbarung stützte, sondern einer rein subjektiven mystisch-phantastischen Auffassung der Offenbarung durch Vermittlung einiger alter Lehrer entfloß.

So waren sie von gläubigen Hoffnungen getragen, als sie dem talentvollen Jüngling jene hohe Schule jüdischer Weisheit empfahlen. Sie ahnten nicht, daß sie ihn dadurch kräftig auf außerjüdische Philosophien verwiesen. Es war ein gefährlicher Plan, den die kabbalistischen Pädagogen des jungen Despinoza verfolgten. Er konnte mit Unglauben endigen; er endigte auch tatsächlich mit Unglauben bei einem Geist, der Autoritäten haßte und in dessen Charakter es lag, Enttäuschungen mit unerbittlicher Absage an die Enttäuschenden zu bestrafen. Nur eines blieb, was eben ausgeschlossen werden sollte: Die Erinnerung an einen ersten, neugierigen Einblick in ein unbiblisches Verhältnis von Gott zur Welt — die Wiege des Spinozismus. Viele seiner jüdischen Zeitgenossen wollten von der Kabbala nichts wissen, weil, wie sie meinten, das Geheime nur dem Ewigen, ‚unserm Gott', gehöre;

des Menschen Sache sei bloß das Einleuchtende, Leichte. Despinoza gehörte nicht zu diesen allzu Nüchternen. Er war dem Mystischen, Geheimnisvollen nicht einfachhin abhold. Bis zu seinem Tode haftete ihm ein mystischer Zug an, er schlich sich ein bis in die innersten Falten seines Systems. Nur das Abenteuerliche widerstand ihm fürs gewöhnliche. Zahlenmystik, Buchstabenspiele, Weissagungen, Fabelwesen ärgerten den nüchternen Kopf. Und doch finden wir bis in die letzten Jahre seines Lebens gewisse astrologische Wippchen, die wir nur kopfschüttelnd betrachten können.

In einem Brief an Leibniz vom 9. November 1671 zeichnet Despinoza am obern Rand der ersten Seite die astrologischen Figuren für die Planeten Merkur, Saturn und Jupiter mit der Notiz (s)ub tribus. In einem Briefe an Schuller vom 18. November 1675 steht über dem „Expertissime“ der Anrede das Zeichen für die Sonne. Also teilte Despinoza, wie es scheint, in gewissem Sinn wenigstens den astrologischen Aberglauben seiner Zeit. Es mag hier unmittelbar ein Einfluß der Sphaera des Johann de Sacro Bosco vorliegen, welche Despinoza in seiner Bibliothek hatte. Immerhin erinnert uns aber diese astrologische Liebhaberei unwillkürlich an den Planetenschwindel der Kabbala und des Talmud, zumal nur wenige gebildete Zeitgenossen des Philosophen dieser Kunst fröhnten. Wer zur Stunde der Sonne geboren wird, heißt es schon im Traktat Sabbat. (156 a), wird zu einem Mann, dessen Pläne alle ans Tageslicht kommen und der von seinem eigenen Gut leben wird. Hier wird auch der Merkur-Geborene als ein Mann von Gedächtnis und Kenntnis geschildert — recht schmeichelhaft für Leibniz. Dagegen sollen die Pläne des Saturnkindes durchkreuzt werden; Leibniz' ‚Plänen‘ traute bekanntlich Despinoza nicht recht.

Lassen wir es also dahingestellt, ob sich in diesen Randzeichnungen Erinnerungen an Talmud und Kabbala widerspiegeln. Nur die Möglichkeit soll offen bleiben, sagen wir die Wahrscheinlichkeit, daß Despinoza beim ersten Eintritt in die Hallen jüdischer Geheimwissenschaft mehr Gefallen daran fand als das begleitende Mißbehagen für die spätere Erinnerung zurückließ.

Neben diesen psychologischen Betrachtungen drängen sich andere philosophisch-geschichtliche auf. Die eigentliche Weltweisheit der jüdischen Mystik und Kabbala, soweit sie Anspruch auf Berücksichtigung hat, würde wenige Seiten füllen. Aber diese wenigen Seiten sind dann auch sehr lesenswert. Ihr Grundproblem deckt sich mit dem spinozistischen, schon deshalb, weil es das Urrätsel aller Philosophie berührt und zu lösen sucht. Es handelt sich um das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, um den Übergang vom Unerschaffenen zum Gewordenen. Die zahllose

Mannigfaltigkeit der vom Menschengeist im Lauf der Jahrtausende versuchten Lösungen kann man füglich in drei Hauptgruppen sondern. Die einen sehen im Unendlichen eine lebendige geistige Substanz, ganz Erkenntnis und ganz Selbstbestimmung, welche alles Endliche erkennt und frei schafft, in ihm wirkt und lebt, ohne in ihm aufzugehen, ohne dem Endlichen die eigene Tätigkeit zu nehmen. Die andern machen aus dem Unendlichen eine notwendig wirkende Naturkraft, die aus ihrer eigenen Fülle heraus ohne Zwang, aber doch auch ohne Möglichkeit eines Andershandelns alles mit ihrem Sein erfüllt und aus ihrer unendlichen Fülle speist, unbewußt und doch wunderbar weise und zweckentsprechend. Die dritte Gruppe endlich geht von einem unendlichen Unbewußten, Tatenlosen aus, einem still in sich Ruhenden, das aber in sich den Keim des Begehrens und Erkennens und Wirkens birgt und zur Entfaltung bringen kann, wenn die Ahnung eines Glücks, das erst im Bewußtsein auflebt, es hoffnungsvoll durchzuckt.

Zwischen diesen drei Gruppen gibt es natürlich fast unzählige Übergangs- und Verbindungslinien.

Die Kabbala geht von einem bestimmungslosen Unendlichen aus und hat zur Voraussetzung ihres Denkens den Grundsatz, daß eine endliche Wirkung nicht unmittelbar aus einer unendlichen Ursache hervorgehen könne. Es ist dies eine wesentlich naturalistische Auffassung des Urwesens, Gottes. An den Wurzeln dieser Spekulation haftet der Kerngedanke, daß eine notwendig wirkende unendliche Kraft sich stets ganz äußern, ganz betätigen, ganz ausleben muß. Das ist eben der Begriff der unendlichen Naturgewalt.

Auf diesen ganz unjüdischen Urstamm pfropfte die Kabbala allerlei mehr oder weniger verkommenes jüdisches Holz auf, ohne sich im entferntesten um Übereinstimmung und Lebensfähigkeit dieser Neuschöpfungen zu kümmern. Der Unendliche wirkt nach ihr nicht von Ewigkeit, sondern in der Zeit, er scheint mit Freiheit begabt usw. Aber auch im Ausbau jener ursprünglichen Grundanschauung konnte die Kabbala keine Folgerichtigkeit erzielen; das Problem blieb, so wie es gestellt war, einfach unlösbar. Was halfen die Mittelwesen? Waren sie unendlich, so konnten auch sie die endlichen Wirkungen nicht erklärlich machen. Waren sie endlich, so blieb ihr Ausgang aus dem Unendlichen unbegreiflich. Das ist auch der tiefste Grund, weshalb, nach dem einstimmigen Urteil aller Kenner, das Wesen der kabbalistischen Sephiroth schwankend und unfaßbar bleibt; sie irren haltlos zwischen der unendlichen Ursache und der endlichen Welt umher, man weiß nicht, ob man sie mit dem En Sof verschmelzen oder aus ihm heraustreten lassen soll.

Für Despinoza waren diese Unmöglichkeiten und Hülflosigkeiten Merkzeichen; er nahm wahr, wo er die Ansätze zu seinem System befestigen mußte.

Es ist aber nicht leicht, ihn auf den fast unzähligen Seitenwegen zu begleiten, die er, durch gewisse Wegweiser auf der großen Heerstraße der Kabbala angeregt, immer wieder einschlug, sie eine Zeitlang verfolgte, bis sein forschendes Auge ungefähr das Ziel erspähte, um dann wieder der Linie der kabbalistischen Spekulationen nachzugehen. Soll sich Despinozas Werdegang in seiner „kabbalistischen Periode" vor unserem Blick enthüllen, müssen wir uns klar werden über Wesen, Entwicklung und einige Hauptlehren der Kabbala. Nur dann kommen wir aus unklaren Allgemeinheiten heraus.

Wirft doch die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Mystik grelle Schlaglichter auf den Entwicklungsgang des Philosophen. Dort, wo die Quellen der Kabbala entspringen, stoßen wir auf die ersten Wasseradern, welche den mächtig anschwellenden Strom des Spinozismus speisten. Nicht um Abhängigkeiten und Entlehnungen handelt es sich hier in erster Linie, sondern um interessante Parallelerscheinungen und glückliche Divinationen des Kabbalajüngers.

2. Der Ursprung der Mystik-Kabbala und Urkeime des Spinozismus.

Eine erste, grundlegende Unterscheidung trennt die jüdische Mystik von der Kabbala. Auch die Kabbala ist Mystik, aber nicht
11 die ganze Mystik. Die ältere und mittlere jüdische Mystik, die spekulative sowohl als die praktische, bildet eine der Hauptquellen der späteren, eigentlichen Kabbala. Ja noch mehr. Diese Kabbala des 13. Jahrhunderts entstand auf einem ähnlichen Nährboden wie die alte und mittlere jüdische Mystik; wie diese birgt sie in sich echt mystische und aftermystische Bestandteile. Sie weist aber einen eigenartigen Charakter auf, der durch die Entwicklung der jüdischen Philosophie bedingt ist.

Despinoza, welcher ein sehr feines Gefühl hatte für brauchbare philosophische Samen, mochten sie auch in Wolken von Spreu noch so tief verborgen liegen, fand, ohne den historischen Zusammenhang auch nur zu ahnen, die älteren philosophisch-mystischen Elemente mitten im phantastischen Wust der kabbalistischen Träumereien heraus. Sie waren es, die in seinen Geist einschlugen.

Diese Unterscheidung von Kabbala und Mystik darf man niemals aus den Augen verlieren. Die jüdische Mystik vereinigt zwei

sich scheinbar widersprechende Elemente, und der Geist, der diese Elemente schuf, deckt sich vollkommen mit dem Geist und dem Streben des zweifelnden und ringenden Judenjünglings an der Amstel. Die jüdische Mystik wehrt sich gegen einen alternden, durch enge, drückende Bande eingeschnürten Glauben, sie ringt nach Luft und möchte in der Atmosphäre eines weitherzigeren, umfassenderen Wissens, einer allgemeineren Erkenntnis frei aufatmen; insofern stellt sie allerdings auch eine Reaktion des Wissens dar. Dieser Drang ist aber zugleich auch ein religiöser und sucht eine allzu äußerliche, gebundene Gesetzbeobachtung durch eine tiefere, einfachere, subjektivere Religiosität zu ersetzen.

So lassen sich die sich widersprechenden Ansichten gewiegter Kenner unschwer miteinander vereinigen. Die Kabbala sei ein Spott auf die Wissenschaft, heißt es hier; und dort, die Kabbala sei ein Aufschrei des Wissensdranges gegen den Glauben. Der Widerspruch ist bloß ein scheinbarer. Die Verurteilung bezieht sich in erster Linie auf die spätere eigentliche Kabbala des 13. Jahrhunderts, der „Aufschrei des Wissensdranges" gilt der älteren Mystik. Anderseits schwimmt auch die alte Geheimlehre in einem Meer unwissenschaftlicher Phantastereien, während die mittelalterliche Kabbala deutliche Ansätze eines durchbrechenden Intellektualismus an der Stirne trägt. Die Sache steht so: Gewiß kann man sich nichts Unwissenschaftlicheres denken als die Art der Mystiker und Kabbalisten, mit rein eklektischem, unkritischem Spürsinn alle möglichen Fragmente disparater Weltanschauungen unter phantastischen Ausschmückungen, willkürlichster Symbolik, regelloser Allegorie ohne System und Konsequenz zu einem verworrenen Ganzen zusammenzuschweißen. Und dennoch ist dieses Beginnen ein Aufbäumen der nach Selbständigkeit ringenden Vernunft, eines nach Erweiterung des Wissens sehnsüchtig ausschauenden Geistes gegen den kleinlichen, tyrannischen Bann einer eng begrenzten Glaubens- und Gesetzesüberlieferung, welche sich anmaßt, alles zu wissen, alles zu erkennen, alles zu erklären. Insofern ist die Mystik, wie Karppe sich ausdrückt, „une revanche de la science sur la foi". Unwissenschaftlicher als die ältere und mittlere Mystik sind die Auswüchse der späteren Kabbala. Dagegen tragen einige ihrer Spekulationen das Gepräge eines reiferen Denkens. Die Strahlen mehrerer philosophischer Jahrhunderte schimmern immer wieder durch. Diese Kabbala ist, wie Graetz (VII. 69) treffend schreibt, „eine Tochter der Verlegenheit; ihr System war ein Ausweg, um aus der Klemme zwischen dem naiven, plumpen, anthropomorphistischen Buchstabenglauben und der maimunischen Verflachung herauszukommen".

Die Geschichte der jüdischen Mystik ist recht verwickelt. Sie setzte gewiß nicht erst nach der Zerstörung Jerusalems ein; schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts begann sie die öden Gefilde der Gesetzkasuistik und Gesetzdialektik zu beleben.

Es ist auffallend, wie wenig Sinn die traditionsstrengste Richtung unter den Tannaiten und Amoräern für eine metaphysische Gottes- und Seelenlehre verriet. Sie haben den wundervollen weltphilosophischen Gehalt der Bibel nicht ausgebeutet. Als der Talmud im 5. Jahrhundert zum Abschluß kam, war die jüdische Weisheit ganz arm an wahrer Philosophie geworden. Altgriechische Dialektik war noch Reichtum dagegen. Damals versank auch die Worterklärung der hl. Schriften mehr und mehr in der Vermenschlichung des Unendlichen und in der Verstofflichung des Geistigen; selbst die Allegorien der Bibel werden materialisiert, während die neugeprägten allegorischen Deutungen vielfach, ja meistens gekünstelt oder gar lächerlich und phantastisch erscheinen. Aber neben dieser breiten Heerstraße hatte sich der spekulative, metaphysische Drang des menschlichen Geistes einen Seitenpfad gebahnt. Auf ihm vollzog sich seit geraumer Zeit eine Reaktion. Diese Reaktion verkörperte sich in der Mystik; Mystik im Sinn einer Geheimlehre, Mystik aber auch im eigentlichen Sinn, als mächtiges Hindrängen des Herzens und der Einbildungskraft nach den unerforschlichen Tiefen der Gottheit. Nicht als ob diese Mystik erst im 5. Jahrhundert eingesetzt hätte. Es gab, wie schon angedeutet, bereits vor dem Jahr 100 eifrige, aber vorsichtige Lehrer der neuen Wissenschaft, die wohl mit den Essenern in Zusammenhang steht. Versprengte Reste dieses Geistes finden sich im Talmud. Der Talmud, dieses wohlverschlossene Gefäß aller innerjüdischen Weisheit, war sonderbarerweise berufen, die ältesten Quellen außerjüdischer Lehren gleichsam unterirdisch zu befördern. Es war eine Unnatur, wenn man will, aber eine durch den Zwang der Umstände gebotene Unnatur. Denn die berühmten Lehrer, welche zugleich auch geheime Liebhaber der Mystik waren, konnten für sie nur werben, indem sie vollkommenen Schülern neben den gewöhnlichen Sprüchen die verbotene Speise der Geheimlehre zu kosten gaben.

Schon im ersten und zweiten Jahrhundert, in der Agada der Tannaiten, finden sich recht häufige Anspielungen auf eine mystisch-
12 philosophische Geheimlehre. Die Amoräer konnten mit dem Geheimnis nicht mehr so gut zurückhalten. Sie schmuggelten vieles davon in ihre rechtgläubige Agada herein. Und eben hier ist ein Punkt scharf hervorzukehren.

Gerade durch diese Mystik, welche sich hauptsächlich an den Schöpfungsbericht und den Gotteswagen im ersten Kapitel Ezechiels mit ihren geheimtuenden Deutungen heranwagte, kamen jene abenteuerlichen,

grob anthropomorphischen Lehren in die amoräische Agada, von denen die tannaitische noch ziemlich frei ist. Davon kann man sich unmittelbar und bis zur Evidenz überzeugen, wenn man etwa Bachers Agada der Tannaiten unmittelbar vor dessen Agada der palästinensischen Amoräer durchliest. Der Satz von einer philosophischen Rettung durch die Mystik aus der trostlosen Flachheit der rechtgläubigen Agada und Halacha ist demnach mit starken Klauseln einzuzäunen. Die Sache steht vielmehr so: Das selbständige Hinausstreben der ‚Mystiker' über die engen Grenzen des allgemein Gewußten und Geglaubten war ein wirklicher Fortschritt; aber die ersten Erzeugnisse dieses Strebens waren armseliger als das gläubige Schweigen der alten Lehrer.

Auf einige Wurzeln dieser mystischen Bewegung machen die Untersuchungen Graetz' in Frankels Monatsschr. aus dem Jahre 1858 (115 f.) aufmerksam. Er betont, daß die spätere, gaonitische Mystik eine Reaktion gegen die eindringenden arabischen Philosophien darstellte, mit denen die Karaiten liebäugelten. Das wirft auch ein Licht auf die agadische Mystik. Auch sie setzte sich zur Wehr gegen Philonismus und Neuplatonismus. So erklärt sich der Talmud als Vehikel der mystischen Neuerungen.

Indes ward doch auch Außerjüdisches schon früh mit aufgenommen. Hierher gehören jene halb mystischen, halb naivphilosophischen Andeutungen einzelner Weisheitslehren, denen wir in der Agada staunend begegnen. Sie galten den Kabbalisten des Mittelalters als ebenso viele Beweise für das hohe Alter ihrer Phantasien. Uns zeigen sie sich jetzt in ihrem wahren Leben: historisch wurden sie ja zu Quellen für die an jenen Zwirnfaden sich anklammernden Kabbalisten; in Wirklichkeit waren sie ein philosophisches Lallen naiver Kosmogonien und Theodizeen, eine geheimtuende Auflehnung gegen eine forschungsfeindliche Orthodoxie.

Die talmudische Auffassung vom Gott-Herrscher, der unnahbar und unerkennbar und doch so menschlich, selbst ein Wunder, nur Wunder wirkt in der Schöpfung und Weltregierung, von dessen Wirksamkeit man sich keinen Begriff machen kann und darf, weil man sich mit den Glaubenstatsachen begnügen muß, kurz, dieser anthropomorphische Glaubenspositivismus erschien strebenden Geistern als unerträgliche Tyrannei und Verstandesknechtung.

Die ewig junge Frage, wie sich Gott zur Welt verhalte, wie außer dem Unendlichen noch etwas sein, wie der Unendliche Endliches, der Vollkommene Unvollkommenes schaffen könne, begann sich zu regen; anfangs schüchtern, ungeschickt, zweideutig und unklar, später selbstbewußt, aufdringlich, siegesfroh. Die naiven, phantastischen Antworten holten sich allmählich bei der Welt-

philosophie Rat. Die zehn oder die sieben Gott- und Weltver-
13 mittler des Talmud, hier noch naive, aber doch wesenhafte Personifikationen göttlicher Eigenschaften und Werke, bilden sozusagen den Höhepunkt dieses philosophischen Elementarkurses. Er bedeutete an sich keinen erheblichen Aufstieg über die kleinliche Auffassung der Talmudjuden. Immerhin war es aber ein Anlauf zu einem wissenschaftlichen Denken, der Verzicht auf den lähmenden Talisman der ‚Unerklärbarkeit'.

Ein suchender, aus den engen Banden der Talmudkasuistik herausstrebender Geist, wie der Baruchs, mußte, von instinktiver Ahnung getrieben, an diesen verborgenen und verschlossenen Pforten der Philosophie stehen bleiben und heftig daran pochen und rütteln. Diese talmudischen Mittelwesen zwischen Gott und Welt waren Despinozas erste philosophische Fibel. Es führt eine unendlich lange und langsame, aber fast geradlinige Entwicklung von ihnen durch die Sefiroth und die neuplatonisch-arabischen Emanationen zur natura naturans und den ersten Gliedern der natura naturata in Despinozas System.

Da versiegt aber plötzlich im 6. Jahrhundert dieses philosophische Bächlein der Amoräer. Man hatte sich befreien wollen, man hatte den Buchstaben des drückenden Gesetzes verklären und vertiefen wollen und war durch diese erste Erweiterung des Glaubens durch das Wissen gründlich enttäuscht und entmutigt. Was der Verstand versagt hatte, sollte jetzt das Herz, eine mystische Asketik, die im Ausmalen eschatologischer Wunder schwelgende
14 Phantasie ersetzen. Die gaonitischen Lehrer des 6., 7. und 8. Jahrhunderts verhalfen den versteckten philosophischen Ansätzen des Talmud nicht zum Durchbruch. Sie knüpften an die im Talmud ebenfalls vorgebildete praktische Mystik an, sie gefielen sich im Ausbau der hier schon häßlich grinsenden Zauberei und Wunderlehre, der Physiognomik und Chiromantik, der Amulette, Buchstaben-, Zahlen- und Wortkünste; sie malten in Anlehnung an die klassische jüdische Apokalyptik Himmel und Hölle mit abschreckend grellen Farben. Alle Philosophie war wieder versunken in jenen Büchern, deren Bruchstücke sich noch bis auf unsere Zeit gerettet haben, den „großen" und den „kleinen Hallen", dem Schiur Komah, den Henochfragmenten, dem Alfa-Beta Akibas. Die spätere „praktische" Kabbala vor und nach der Redaktion des Sohar wird mit Hochgenuß nach diesem phantastischen Babel greifen und daraus die Urformeln zu ihren theurgischen Rezepten

holen. Wenn Despinoza mit höchster Entrüstung von der Kabbala spricht, so meint er jene widerwärtige Mystik und ihre Ableger.

Immerhin macht uns das bei den Juden überaus volkstümliche Buch „Das Maß der Körpergröße“ (Schiur Komah) nachdenklich. Die uns erhaltenen Fragmente berichten eingehend von den Körpermaßen Gottes. Sie reichen bis zu 236 mal 10 000 Parasangen, wovon jede tausendmal tausend Ellen mißt, jede Elle zu vier Spannen, jede Spanne reicht von einem Ende der Welt zum andern. „Dieses Maß des Schöpfers,“ schreibt der Mystiker, ist den Geschöpfen unzugänglich.“

Hier liegt etwas wie eine unendliche Ausdehnung Gottes bildlich ausgesprochen, ein in Despinozas Zeitalter beliebter Gedanke.

Ganz entschwunden war übrigens in jenen trostlosen Zeiträumen nach dem Abschluß des Talmud die Erinnerung an die kosmologischen Versuche einiger Agadisten nicht. Im Midrasch Conen wird, wie Karppe sich ausdrückt, „die Tora mehr und mehr nicht bloß der Kodex der Religionsgesetze, sondern auch der Kodex der kosmischen Gesetze, der Ausdruck aller Ideen Gottes, mit denen er nicht allein Israel, nein, auch die ganze Welt regiert“. Auch in den älteren Bestandteilen der Pirke des R. Eliezer findet man Anklänge an die talmudischen Mittelwesen, ohne daß irgendeine metaphysische Verfeinerung jener naiven Anschauungen sichtbar wäre. Doch damit sind wir schon bei der Zeit angelangt, welche zum erstenmal die zehn Sefiroth auf die Bühne bringt. Auch sie wuchsen aus älteren Lehren heraus. Bereits in der Agada stößt man auf Spekulationen über die zehn schöpferischen Potenzen; an ihrem Spiel erfreute sich schon der Babylonier Rab (Abba Arikha) (Chagiga 12a): „Durch zehn Dinge,“ sagt er, „wurde die Welt erschaffen: Weisheit, Einsicht, Erkenntnis, Kraft, Macht, Strenge, Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen.“

Die eigentlichen zehn Mittelwesen (Sefiroth) finden sich zum erstenmal im geheimnisvollen Buch der Schöpfung (Sefer Jesirah). Diese viel gelesene und vielfach kommentierte Schrift des 8. Jahrhunderts ist ein fortlaufendes Rätsel.

Man mag diese Schrift mit Graetz zu einem antignostischen polemischen Werk stempeln, oder sie mit den klassischen Religionsphilosophen und den meisten modernen Forschern zu einem mystischen Erzeugnis machen, oder mit Karppe annehmen, sie sei ein Schulhandbuch und ein Grundriß alles Wissenswerten aus dem Gebiet der Naturlehre und Astronomie, der Anatomie und Mathematik, der Gottes- und Seelenlehre, worin die Zahl- und Buchstabenkünsteleien eine Art Gedächtniskunst darstellten zu pädagogischen Zwecken; eines ist jedenfalls sicher: wir haben hier eine weit vorgeschrittene Ausbildung der geheimen Philosophie des Talmud, ein Tasten nach Anknüpfung mit der weltlichen

Wissenschaft, ein wichtiges Übergangswerk zur Spekulation der ältesten gaonitischen Religionsphilosophen.

Die zehn Sefiroth im Sefer Jesirah sind nicht so sehr „Zahlen" als Schöpfungselemente, eine zusammenhängende Kette wirkender platonischer Ideen. Ein Grundgedanke des Urspinozismus, möchte ich sagen, daß der Unendliche zunächst nur der Urgrund für ein „Geschöpf" ist, aus welchem dann die endliche Mannigfaltigkeit folgt, findet hier einen ersten, naiven, ungeschickten Ausdruck. Vielleicht stellte sich das Problem und seine Lösung dem Geiste Baruchs zuerst in dieser Gestalt dar. Vielleicht hat aber Despinoza das Buch der Schöpfung erst durch Saadja, Juda Halevi, Ibn Esra und Raschi — Sabbatai Donolos und Ibn Gebirols Kommentare werden ihm schwerlich bekannt gewesen sein — kennen gelernt. Dann war allerdings die kindliche Spekulation des Sefer Jesirah für ihn ein überwundener Standpunkt. Den Sefiroth begegnete Despinoza jedenfalls in der eigentlichen Kabbala des 12. und 13. Jahrhunderts.

Diese Kabbala war vom Sefer Jesirah durch die glänzende Periode der jüdischen Religionsphilosophen getrennt. Das war eine Zeit echter Wissenschaft gewesen, allerdings auch eine Zeit der Rationalisierung des Glaubens. In den Tagen der Amoräer und der ersten Gaonim, da sich die innerjüdische Weisheit gegen die Außenwelt gewaltsam abschloß, da die unergründliche Erhabenheit der hl. Schriften in unfruchtbaren Allegorien und spitzfindigen Gesetzdeutungen erstickt wurde, mochte ein noch so ungeschickter Versuch, sich außerjüdische philosophische Strömungen in vorsichtig eingedämmten Rinnsalen zur Bewässerung der selbstgeschaffenen trostlosen Einöden dienstbar zu machen, als eine Erlösung durch Wissen, als ein Schritt zum Wissen erscheinen. Aber nach der geistigen Großtat eines Moses Maimûni lastete auf der Fortsetzung jener naiven Erstlingsversuche der Fluch der Lächerlichkeit.

Die Geheimwissenschaft des 12. und 13. Jahrhunderts, die eigentliche Kabbala, war wirklich das vollendetste Gegenstück echter Wissenschaft. Die Entlehnungen aus den jüdischen Philosophen, zumal aus Ibn Gebirol, reichten bei weitem nicht aus, sie den modernen Anschauungen anzupassen. Die Kabbala brachte aber auch in keiner Weise eine Vertiefung der Religion, nicht einmal in dem Sinne wie ihre Vorläuferin, die altjüdische Mystik. Damals hatte der Mechanismus der Halacha und die Absonderlichkeiten der orthodoxen Agada zu einer geheimnisvollen Sehnsucht nach dem wahrhaft Ewigen und Göttlichen gereizt, und die zeitgenössische Mystik sah doch einem aufrichtigen, wenn auch vollkommen mißlungenen Versuch ähnlich, dieser Sehnsucht

Schwingen zu verleihen. Dagegen ist der plumpe Versuch der Kabbala, den Rationalismus der klassischen Religionsphilosophen durch mystisches Schauen zu ersetzen, weit eher als ein Hohn auf wahre Religion zu bezeichnen.

Der Anfang, wie er an die Namen Isaak des Blinden und 15
seines Schülers Esra-Asriel (wenn Esra und Asriel nicht etwa zwei Persönlichkeiten sind) geknüpft ist, war nicht einmal so hoffnungslos. Aber schon Moseh ben Nachman (Nachmanides) verquickt beständig Erhabenes mit phantastischem Aberglauben. Er mag manchmal Besseres bringen als die alte Mystik, aber was er ersetzen will, die jüdische Religionsphilosophie, ist immerhin noch besser als seine dunklen Sinnlosigkeiten. Und diese Schule Isaak des Blinden leistet noch Erträgliches gegen die praktische, jeglicher Philosophie bare Kabbala eines Eleazar von Worms, die deutsche Schule und Abulafias abenteuerliche Magie. Es ist mehr als selbstverständlich, daß diese Träume den Haß und Abscheu Despinozas aufriefen.

Hatte der junge Philosoph trotzdem aus den ältesten Schriften der Kabbala des 12. und 13. Jahrhunderts Anregungen empfangen? Wir müssen uns mit Vermutungen begnügen.

In Asriels „Erklärung der zehn Sefiroth mittels Fragen und 16
Antworten“ tritt Gott als der Unendliche, ‚En-Sof‘, in den Mittelpunkt. Es ist ein bestimmungsloses Unendliches, ohne Verstand und Wille, ohne Attribut und ohne Tätigkeit. Er umschließt alles, nichts entzieht sich seinem Vollinhalt. Da En-Sof unendlich ist, muß er auch alles Endliche verwirklichen können. Wie soll aber eine unendliche Macht Endliches hervorbringen, ohne seine Unendlichkeit einzubüßen? Das ist nur dadurch möglich, daß Gott seine unendliche Macht aufruft, um sich selbst zu begrenzen.

Wer immer nicht Despinozas jüdisches Genie verkennt, wer nicht in naiver Auffassung Despinozas System alsbald als bewaffnete Minerva aus des Philosophen Geist aufsteigen läßt, wer immer Sinn hat für Keime, rudimentäre Gebilde, Entwicklungsstufen, wird sich Despinozas spätere Lehre vom Hervorgehen der Dinge aus Gott im Zustand der ersten spekulativen Ansätze in solcher oder doch ähnlicher Weise vorstellen. Man braucht auch hier nicht an direkte Entlehnung zu denken. Asriel handhabt bereits das Zauberwort „insofern“, quatenus, welches bekanntlich in Despinozas Ethik alle Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten löst und den Weg vom Unendlichen zum Endlichen mit Blitzeseile durchfliegt, in

seiner En-Sof- und Sefiroth-Lehre. Sobald das erste Mittelwesen aus dem En-Sof hervortaucht, ist das Prinzip der Endlichkeit und Mannigfaltigkeit gelöst. Die Sefiroth sind und handeln vollkommen, ‚insofern' die unendliche Macht in ihnen webt, sie schaffen Unvollkommenes, ‚insofern' die unendliche Macht sich eindämmt. In sich sind die Sefiroth begrenzt, sie gehen aber aus dem Unendlichen auf eine unbegrenzte Weise hervor.

Es ist wahr, was Karppe bemerkt, „der Weg ist lang, welcher von den 10 Maamaroth oder Worten des Talmud und der Pirké des Eleazar und den 10 Sefiroth des Sefer Jezirah zu Esras Sefiroth hinführt". Und dennoch ist der Weg klar. Auch Despinoza ist ihn vielleicht gegangen.

„Man betrachte nur die Sefiroth," schreibt Karppe, „wie sie sich nach ihrem Gegenstand in zwei Klassen teilen: Die eine, welche der intelligiblen Welt — dem Denken — vorsteht, die andere als Prinzip der sichtbaren natürlichen Welt, welche die Kabbalisten stets mit dem Gedanken der Ausdehnung פשט verbinden; man rechne ferner mit der Tatsache, daß diese Sefiroth immerdar mit Gott verbunden bleiben wie die Kohle mit der Flamme; man erinnere sich an die Formel des Aben Esra: ‚Das Eine enthält Alles in potentia, und das Ganze enthält das Eine in actu;' und dann mache man einen Sprung bis zu Spinoza."

Karppe will die Frage erst lösen, wenn er beim Sohar angelangt ist. Er hat recht; die Mittelglieder waren für Despinozas Entwicklungsgang ohne jede Bedeutung.

3. Die Tiefen der Kabbala und Despinozas Ahnungen.

Dieser Gedanke an das En-Sof, das Unendliche, beherrscht das Buch des Glanzes, wie er dereinst den Geist Despinozas ausfüllen
17 wird. Der Unendliche wird so weit jenseits alles Erkennbaren hinausgerückt, daß er den Autoren des Sohar als der absolut Bestimmungslose, das Nichts, Ajin, erscheint. Die Spekulation des Philosophen hat ja mit diesen Zwillingsbegriffen ‚unendlich' und ‚unbestimmt', ‚bestimmungslos' eingesetzt. Als sie im Lauf ihrer Entwicklung mehr und mehr dieses ‚Unbestimmte' (indeterminatum) zum ‚Unbegrenzten' umstimmte, blieben noch Erinnerungen an das ‚Bestimmungslose' der Kabbala hängen und brachten in den spinozistischen Gottesgedanken jene Unklarheit, welche auch die neueste, sorgfältige Forschung nicht vollkommen zu beseitigen vermochte.

Enge berühren sich weiter die zwei Spekulationsreihen des Sohar und des Spinozismus beim Übergang von Gott zur Welt.

Karppe hat auf einen Urbestand der kabbalistischen Mittelwesen ‚Sefiroth' hingewiesen; darnach läge ihnen eine ursprüngliche Dreiteilung zugrunde, und bei näherem Zusehen fände man sogar die Zweiheit von ‚Ausdehnung' und ‚Denken'.

Diese Deutung mag etwas gekünstelt erscheinen. Andere Eigenheiten der Sefiroth leiten aber sicher zu Despinoza über. Das Problem, welches die lebendigsten Kräfte des Sohar aufruft, ist gewiß der höchsten Anstrengungen wert, zugleich aber auch in der Form, welche ihm hier gegeben wird, unlösbar. Es soll der Abgrund zwischen dem Göttlichen und dem Endlichen gähnend offen bleiben, und dennoch sollen sich beide gleichsam umklammern; das Göttliche soll nicht im Endlichen versinken, wohl aber soll in gewissem Sinn das Geschöpfliche ins Unendliche hineinragen. Nach dem Buch des Glanzes ist jedes unmittelbare Ausgehen des Endlichen aus dem Unendlichen undenkbar. Schon in den ältesten Teilen des Sohar können sich das große und das kleine Gesicht (Gott und Welt) nicht beschauen. Es muß ein Gleichgewicht, ein Ausgleich hergestellt werden, das Prinzip der „Wage" wird eingeführt; Mittelwesen treten ins Dasein. Aber wie im Buch des Glanzes alle möglichen widersprechenden Lehren friedlich und unausgeglichen nebeneinander bestehen, so findet man auch die Schöpfung aus Nichts neben der Emanation; selbst eine Mischung aus beiden wird geduldet. Daneben eröffnet aber das Buch Sohar auch ein klar durchgeführtes pantheistisches Weltbild.

Um uns in diesen Wirrnissen nicht unrettbar zu verlieren, müssen wir einiges über die zehn Sefiroth des Sohar sagen. Die drei ersten sind die Krone (Kether), die Weisheit (Chochmah), der Verstand (Binah). Die Krone ist des En-Sof erste Erscheinungsweise; sie ist die ursprüngliche Substanz, zugleich Materie und Form, Ausdehnung und Geist. Von ihr, dem „zweiten Gott", gehen zunächst die Weisheit und der Verstand aus; die erste als männliches, tätiges, der zweite als weibliches, leidendes Prinzip. Man kann auch die Erkenntnis als Wirkung der Weisheit ansehen. Im Sohar (III. 290 ss.) erscheinen sie auch als Vater und Mutter, mit ihnen beginnt die Verschiedenheit des Seins. Die Mittlerrolle zwischen Weisheit und Verstand übernimmt als „Sohn" die Erkenntnis, das Wissen. Es ist keine neue Sephirah, sondern eine Art Band jener zwei Urpotenzen, ihr „Erstgeborener". Die Weisheit ist die Uridee, und zwar die gedachte; der Verstand wird mit dem ausgesprochenen Gedanken, die Erkenntnis mit dem verknüpfenden Wort selbst verglichen. Man hat seit Cordovero versucht — und Franck hat mit energischem Hinweis auf Despinoza und die deutschen Philosophen diesen Versuch aufgenommen —, in dieser Lehre des Sohar eine Identität der Erkenntnis, des Erkennenden und des Erkannten zu entdecken. Die

Autoren des Sohar wollen wohl nichts anders zum Ausdruck bringen, als daß für uns das Wort das erste ist, von dem aus wir zum Erkenntnisakt und zum gedachten Gegenstand vordringen. Die drei sind „eins" ihrem innern Zusammenhang nach (Soh. I, 246b), sie sind aber nicht identisch. Diese Ausdrucksweise wird uns gleich nochmals beschäftigen.

Es ist sehr bemerkenswert, daß die Verfasser des Sohar und auch schon die gaonitischen Mystiker bei all ihrer Abhängigkeit vom Plotinischen Neuplatonismus nicht wie dieser den allgemeinen Verstand *(νοῦς)* zur ersten Emanation des Unendlichen machen. Sie scheinen geahnt zu haben, daß die Idee nicht imstande ist, die „Ausdehnung" zu erklären; deshalb, und um die „Ureinheit" auch des gewordenen Seins zu retten, vereinigten sie Stoff und Geist in der „Krone". Despinoza hat hier viel gelernt und die Ausdehnung in Gott verlegt und vom Denken unterschieden, einmal, um die ursprüngliche Verschiedenheit von Denken und Ausdehnung zu betonen, sodann um einen unendlichen Urgrund für die endliche Ausdehnung zu gewinnen.

Allerdings wird im Sohar die Ahnung dieses Einsseins in der „Krone" dadurch wieder verwischt, daß aus der „Krone" kein Ausdehnungsprinzip hervorgeht, welches der Weisheit ebenbürtig wäre; vielmehr bleibt die Weisheit als Idee der Ausgangspunkt für alles Wirkliche. Hier suchte Despinoza zu korrigieren; aber auch er hat, wie die besten Kenner wissen, der Idee eine größere Wirkungssphäre zugewiesen als der Ausdehnung — in schroffstem Widerspruch zu seinem System.

Die sieben übrigen Sephiroth scheinen gar keinen Einfluß auf Despinozas Entwicklungsgang geübt zu haben. Nicht bloß, weil sie sich in phantastische Spielereien auflösen, sondern auch weil die wenigen wirklich erhabenen Gedanken, welche in ihnen zu ungeschicktem Ausdruck kommen, von des Philosophen Gedankenreihen gar zu weit abstehen.

Großzügig sind die Ausführungen des Sohar, über die gegenseitige Ausgleichung der Sephirah der Gnade und der des Rechtes in der Sephirah der Schönheit. Und wenn die Schönheit an anderen Stellen mit der Barmherzigkeit identifiziert erscheint, so sieht man darin einen fruchtbaren Gedankenansatz zu einer Wechselwirkung der Metaphysik und der Ethik.

Von höchster Bedeutung für Despinoza waren dagegen die pantheistischen Anklänge im 1. und 3. Teil des Sohar. Die Sephirah Weisheit wird mit der Krone und dem En-Sof zu einer

vollkommenen Einheit verbunden. Es sind wie drei Köpfe, welche nur einen ausmachen.

„Alles ist verbunden und geeint in dem einen Ganzen (All).“ „Zwischen dem All und dem Alten (Gott) ist gar kein Unterschied (III. 289b u. 290a). „Alles ist eins, und alles ist ‚Er‘, alles ist eines und dasselbe ohne Unterscheidung und Trennung (III. 290a u. b).“ Derjenige, welcher die Sephiroth geschieden darstellt, zerstört Gottes Einheit (Suppl. Praef. II).

Auch im Sohar konnte Despinoza ein Vorbild für sein bekanntes Zauberwort ‚quatenus‘ ‚insofern‘ finden. „Gott ist getrennt (überweltlich), denn er ist über allem, er ist aber auch nicht außerweltlich; er hat Gestalt, und er hat keine. Er hat Gestalt, insofern er zum Universum in Beziehung tritt, und er entbehrt der Gestalt, insofern er in der Welt nicht eingeschlossen ist (III. 288a).

Die spekulative Grundlage dieser Einheitslehre des Sohar bildet die Auffassung, daß die Weisheit alles ist, daß aus ihr alles fließt; das Körperliche ist ihr letzter Ausdruck, allerdings zugleich Degeneration. Hier liegt also der Keim nicht bloß eines Monismus des Geistigen und Stofflichen, sondern auch schon des Ausgedehnten als einer Art Kehrseite des Denkens.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß im Sohar neben diesem Monismus auch alle möglichen, ihm noch so sehr widersprechenden Arten des Dualismus vertreten werden. Neu war die Einheitslehre des Sohar keineswegs. Diese ganze Lehre vom Körperlichen als einer andern Seite des Geistigen findet sich in Asriels Werk (3a) fast noch deutlicher als im Sohar, wie er denn auch das Problem der Sephiroth als endlich und unendlich zugleich (2b, 3a) tiefer faßt als das Buch des Glanzes.

Wie die Sephiroth gleichsam die äußere Rinde des En-Sof sind und einmal so zur ersten Fülle zurückkehren, daß nur der Kern, das ursprünglich Unendliche zurückbleibt, so wird auch die Rinde des Geistes sich einst zum Geist allein verflüchtigen. So lehrt das Buch des Glanzes an mehreren Stellen (I. 27a, II. 74a, Suppl. XVIII. 36a).

Im gleichen Sinne ist denn auch nach dem Sohar (I. 20b) der Leib des Menschen nichts als die Hülle der durch die Seele allein bestimmten menschlichen Wesenheit. Er ist der Eindruck der Seele in den Stoff. Die Seele bringt den Körper hervor, indem sie sich den Stoff einprägt, wie ein Siegel ein Reliefbild erzeugt (II. 11a). Noch ein anderer ‚Monismus‘ des Sohar konnte für den Philosophen vorbildlich werden. Der Stoff, die Ausdehnung, ist nach der Kabbala das letzte Emanationsprodukt, am

weitesten von Gott entfernt, aber doch eigentlich, wenn auch auf vielen Umwegen, aus der Idee hervorgegangen. Wie immer stehen natürlich dieser Auffassung eine Reihe anderer damit unvereinbarer gegenüber. Mit diesem Gedanken hängt aufs innigste der andere zusammen, daß der Stoff eigentlich ein Ausdruck, ein Abdruck des Geistes ist. Der Geist wird im Stoff sichtbar. Der Stoff ist die Grenze des Geistes, die Hülle des Geistes.

So mag denn Despinoza auf manchen Seiten kabbalistischer Schriften, besonders des Glanzbuches, Ideen entdeckt haben, welche seine philosophischen Ahnungen hell beleuchteten und sogar manchem Gedankenkeim zu raschem Wachstum verhalfen.

Man wird auf einige nicht unwichtige Analogien stoßen, wenn man das kabbalistische Wissen zu Rate zieht, welches damals auch nichtjüdischen Gelehrten zu Gebote stand. Von Bedeutung sind hier
18 besonders die kabbalistischen Schriften des Engländers Henry More. Nicht als ob sie Despinoza gekannt hätte; aber wir sehen daraus, was damals an kabbalistischer Weisheit im Umlauf war. Es fällt ein ganz eigenartiges Licht auf die ewigen Modi, „Gottes Sohn“, wie sie von Despinoza im kurzen Traktat genannt werden, wenn man vom „ersten Adam“, als „Sohn Gottes“ und ewigem göttlichen Modus liest.

Die Analogien und entfernten Ähnlichkeiten zwischen den Tiefen des Buches Sohar und den Keimen in Despinozas Spekulation erleiden nur einige Einbuße angesichts der großen Unterschiede in Sprache und Darstellungsform. Aber der junge Philosoph las die Lehren des Buches des Glanzes nicht bloß in ihrer ursprünglichen, grotesken Einkleidung. Herreras Himmelspforte, ein Lieblingsbuch Manasses und Morteiras, gerade damals höchst volkstümlich im Amsterdamer Judenviertel, sprach zu ihm in moderner Sprache und annehmbareren Wendungen. Zumal die fünf ersten Abhandlungen des merkwürdigen Buches setzen einige Hauptpunkte des späteren Spinozismus so lichtvoll auseinander, daß nur blinde Voreingenommenheit diese Quelle Despinozas übersehen kann. Gewiß nehmen sich die Thesen der Ethik im Zusammenhang des Systems und im geometrischen Panzer ganz anders aus als die auf Flugsand aufgebauten luftigen Gebilde Herreras. Despinoza hat aber später eben doch nur zu beweisen gesucht, was er von Herrera als eine Art Intuition entlehnte, er kettete Glieder aneinander, die er bei Herrera in losester Unordnung nebeneinander gefunden hatte. Der alte Wachter hat mit Scharfsichtigkeit diese Ähnlichkeiten durchschaut. Nach Herrera ist die Ureinheit unendlich ausgedehnt; außer ihr existieren nur göttliche Weisen,

welche alle im En-Sof, jener Ureinheit, auch ihrer Möglichkeit nach begriffen sind. So gibt es gleichsam einen erschaffenen (endlichen) und unerschaffenen (unendlichen) Zustand Gottes, d. h. Gott im strengen Sinn und Welt; aber Gott ist und bleibt die immanente Ursache aller Dinge, und die Welt ist im Grund nichts anderes als der geoffenbarte Gott. Im Lexicon cabalisticum konnte man denn auch deutlich lesen (p. 124): Die Annahme dieser Einheit gehöre zum Glauben eines wahren Israeliten; man müsse glauben, daß der Unendliche sich in allen seinen Modi durch die Einheit offenbare.

Im Verlauf seiner Darstellung zieht Herrera aus seinen Grundlagen unerschrocken alle Folgerungen. Es kann nach ihm nicht zwei Substanzen von gleichen Attributen geben; es existiert demnach streng genommen (Herrera spricht nicht immer konsequent) nur eine Substanz mit unendlichen Eigenschaften; sie determiniert sich zu vielen und endlichen Wesenheiten, welche aber nur ihre Modifikationen sind. So ist denn Gott eins und viele, eins, insofern er in sich unendlich, viele, insofern er sich bestimmt in seinen Weisen. Diese können ohne das in ihnen wohnende göttliche Eins weder sein noch begriffen werden. Alles ist Eins in Gott.

Wollte man die spinozistische Spekulation in ihren anfänglichen Grundlagen skizzieren, so brauchte man nur diese Theorien Herreras auszuschreiben. Sie liegen dem Spinozismus weit näher als alle Gedankendichtungen des Pantheisten von Nola.

Was die Kabbalisten, Herrera nicht ausgenommen, über die Alleinslehre vorbrachten, war uraltes philosophisches Erbgut. Despinoza hat das nicht übersehen. Er rechnete diese Dinge, welche er sich aneignete und in seine selbstgeprägte Münze umsetzte, zu der „Weisheit der alten Hebräer". Was dann noch bei den Kabbalisten übrig blieb, glich sinnverwirrender Phantastik. Der unstimmige Jünger glaubte sich daher berechtigt, von den Kabbalisten als wahnsinnigen Schwätzern zu reden und das, was sie sich aus alter Zeit an theologischen und kosmischen Lehren angeeignet hatten, gleichsam als herrenloses Strandgut, das der Gesamtmenschheit gehöre, in seine Sammlungen aufzunehmen und vorteilhaft zu verzinsen. Er hatte nicht so ganz unrecht.

Natürlich konnte sich sein forschender Geist an bloßen Behauptungen und Symbolen nicht sättigen. Er hatte bei den Kabbalisten nicht gefunden, wonach er sich unwiderstehlich sehnte: Beweise für seine drängenden Ahnungen und Vermutungen; er ver-

mißte beruhigende Gewißheit. Es ist erklärlich, daß da bald die Mißstimmung überwog, angesichts des schwulstigen Wortschwalls und des unverständlichen Inhaltes.

Und das Jahr 1648 wird wohl die Ungeduld so weit zur Reife gebracht haben, daß Bücher und Lehrer ihm nur noch als verrückte Schwätzer erschienen.

Das Jahr 1648 sollte weitgehende messianische Hoffnungen verwirklichen. Im Buche Sohar stand es deutlich angekündigt als Gnadenzeit für Israel. Manasse ben Israel zählte zu den Gläubigen. Und wie schnell kam die Enttäuschung. Nun wird man es begreiflich finden, daß Despinoza damals so rasch wie möglich mit Kabbala und Kabbalisten abschloß. Zugleich mit dem Vertrauen auf die Bildner seiner Jugend schwand bei dem vorwärts stürmenden Jüngling der naive, unerschütterliche Glaube an die Göttlichkeit der Bücher, welche jenen Lehrern als unantastbares Heiligtum galten. Der Glaube an die hl. Schriften seines Volkes kam schon damals bei Despinoza mehr und mehr ins Wanken.

III. Der Abstieg zum Unglauben.

1. Die Krisis im Bibelstudium.

Einem frühreifen, kritischen Geist wie Despinoza konnte die altmodische Schriftweisheit der Judenschule am Burgwall nicht genügen. Einwürfe und Schwierigkeiten drängten sich an der Oberfläche. Die Lösungen der Lehrer versagten. Der kritische Leser der Bibel und der zweifelnde Hörer der rabbinischen Schrifterklärung schaute sehnend nach einer ihm zusagenden wissenschaftlichen Erklärung aus. Die Göttlichkeit der Schrift, Wesen und Charakter der Weissagung, die Möglichkeit der Wunder, die Art der Überlieferung der hl. Bücher und ihrer Auslegung lagen für ihn schon damals nicht mehr unter den schützenden Fittichen eines beruhigten Glaubens geborgen. Sie standen drohend und peinigend vor seinem zweifelnden, grübelnden Geiste. Mit außerordentlicher Aufmerksamkeit hatte er die hl. Schriften immer und immer wieder gelesen und sich sowohl die Stellen, welche sich zu widersprechen schienen, als auch jene, welche auf eine spätere Abfassung hindeuteten, sorgfältig angemerkt. Einen Ausschnitt aus dieser kritischen Arbeit besitzen wir noch im 8., 9. und 10. Kapitel der theologisch-politischen Abhandlung. Später, da sich Despinoza

neuen philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien widmete, wird er schwerlich die Zeit zu dieser Filigranarbeit gefunden haben. Er schied damals wohl nur allzu Jugendliches aus und hing das Gewicht reiferer Gründe und Erwägungen an. Der theologisch-politische Traktat trägt noch ziemlich deutlich die Zeichen einer dreifachen Anstrengung an der Stirn. Gelegentliche Sammlungen aus den ersten Zeiten der eifrigen, kritischen Bibellektüre in der Jugend; apologetische und kühn angreifende Vorstöße aus der Schutzschrift bei seiner Verbannung aus der jüdischen Gemeinschaft; endlich die schließliche Fassung, vielfach ausgereift, abgeklärt, aber auch rücksichtslos unjüdisch und ungläubig, ganz offenbar das Werk des fertigen Mannes. Manche seiner ursprünglichen Beobachtungen trug er allem Anschein nach treu in seinem Gedächtnis mit, anderes hatte er wohl aus schriftlichen Aufzeichnungen gerettet, viele Notizen waren verloren. „Anderes habe ich 19
früher," so gesteht er selbst, „angemerkt, was mir für den Augenblick nicht einfällt."

Die Schwierigkeiten wuchsen und häuften sich jetzt um ihn auf. Er griff natürlich zunächst nach den Werken, welche alle Widersprüche zu lösen versprachen. Gewiß musterte er aufmerksam die monumentale Kompilation Manasses über die Übereinstimmung der Stellen der hl. Schrift. Und wie viele andere Autoren wird er noch befragt haben? Will man sich überzeugen, welche große Zahl jüdischer Bibelschriftsteller damals den Lerneifrigen zur Verfügung standen, so überfliege man Richard Simons Catalogue des auteurs Juifs. Aber die nur zu oft gesuchten und gewundenen Deutungen mißfielen ihm. „Während die Kommentatoren," so schreibt er im Traktat, „die verschiedenen Texte miteinander zu vereinigen suchen, decken sie sehr oft nur die Ursachen des Irrtums auf." Er ist entzückt, wenn er einmal beim Rabbi Salomo das Geständnis findet, die Genealogien seien nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Die alten Lehrer hatten die Schwierigkeiten ganz deutlich gemerkt. Man wird bei Despinoza nicht viele Äußerungen über angebliche oder auch wirkliche Widersprüche finden, die sich irgendeiner unter den alten jüdischen Kommentatoren entgehen ließ. Schon die Bombergische 20
Ausgabe, welche er benutzte, lieferte ihm unzählige Notizen eines Raschi (R. Salomo), Gersonides, Kimchi und Ibn Esra.

Joël erinnert auch an Asarias' dei Rossi „horrende Gelehrsamkeit", welche sich Despinoza schon damals dienstbar gemacht

haben mag; er konnte leicht aus dessen Meor Enajim, besonders dem dritten Teil, Imre Bina, eine Fülle kleiner Notizen ausziehen, die er später in seinem Traktat, ohne die Quelle zu nennen, verwertete. Auch die scheinbar selbständigere Arbeit des jungen Exegeten zog, wie wir bereits im zweiten Kapitel gesehen haben, einige Nahrung aus dem Talmud. Eine Frucht fleißiger Lesungen waren ebenfalls, wie sich noch herausstellen wird, die verschiedenen Andeutungen und die wenigstens negativen Resultate über die Abfassungszeit der einzelnen Bücher des Alten Testamentes. Eine erste Anregung empfing er nach seinem eigenen Geständnis aus dem Pentateuchkommentar des Ibn Esra; dieser hatte eine Anzahl von Stellen zusammengetragen, aus denen er in geheimnisvollen Worten schloß, Moses habe den Pentateuch nicht verfassen können. Und wer weiß, ob es dem jungen Bücherfreund nicht gelang, sich das berüchtigte enzyklopädische Werk des Levi ben Abraham ben Hajjim „Livjath hen“ „Schmuck der Gnade“ zu verschaffen und sich die recht freien allegorischen, ja auch rationalistischen Deutungen von Bibelsprüchen und Bibelwundern fleißig anzumerken.

Welch eine glühende Neugier muß ihn verzehrt haben, da er am Ende des dritten Abschnittes der berühmten Schrift Saadjas „Emunoth“ eine Reihe von Einwendungen gegen die hl. Schriften las. Saadjas Lösungen haben ihn natürlich weniger interessiert als die zweihundert Angriffe des Mannes, gegen den Saadja ankämpft, ohne ihn zu nennen. Es war Chiwwi aus Balch, wie wir heute wissen; auch Despinoza konnte aus Ibn Esra, Jehuda ben Barsilai und andern den Namen des berühmten Freidenkers erfahren. Saadja hatte eine eigene Schrift gegen ihn gerichtet, welche, wie es scheint, verloren ist. Ob Despinoza ihrer nicht habhaft wurde? Chiwwis Buch selbst muß das Ziel all seiner Wünsche gewesen sein.

Die Vorliebe für „Bedenken“ gegen die Bibel führten den jungen Kritiker mit psychologischer Notwendigkeit zur Frage nach dem göttlichen Ursprung der hl. Schriften und der Methode ihrer Deutung. Hier war bei den alten Lehrern nicht viel aufzustöbern. Daß sie aber Despinoza vollkommen im Stich gelassen hätten, ist nicht richtig. Schon allein das einsichtige Lesen der berühmten Einleitung Ibn Esras zu seinem Pentateuchkommentar brachte viel Licht und kräftige Anregung. Warum schätzte denn auch Despinoza diesen Ibn Esra mit seiner Methode der Schrifterklärung

besonders hoch? Entdeckt hatte er den Mann nicht. Bei den wahrhaft gelehrten Juden galt er lange schon als Fürst der Exegese. Auch christliche Gelehrte waren auf ihn aufmerksam geworden und benützten ihn fleißig; zwei von ihnen, Wilhelm Schickard-Tübingen (1624) und Joseph de Voisin-Paris (1635) hatten jene Einleitung über die exegetische Methode übersetzt. Die Hochschätzung Despinozas war also Erbgut. Und merkwürdig! Ibn Esra verurteilt nicht bloß die allegorisierende Schrifterklärung, sondern auch die rationalistische und jene eigenmächtige, welche die ehrwürdige Tradition ablehnt. Sollte das nicht den autoritätsfeindlichen Baruch gerade mit der Methode der Männer befreunden, welche Ibn Esra so scharf abweist? Wir müssen uns hier einen Augenblick die Arten der Exegese, welche Ibn Esra anführt, ansehen, um sowohl seine eigene Methode als auch gewisse historische Grundlagen der spinozistischen Schriftdeutung zu verstehen. Den „dritten Weg", die allegorisierende Exegese, genügt es zu erwähnen. Nur von den vier andern führen gewisse Verbindungslinien zum Exegeten Despinoza.

Saadja und die gesamte gaonäische Exegese betonen mit allem Nachdruck die große Rolle der Vernunft und ihrer Einsichten, ohne jedoch Wunder und Offenbarung zu leugnen oder auch nur anzuzweifeln. Eine mäßige Anwendung dieses „Rationalismus" verstößt nicht gegen die geschichtliche Schriftdeutung und ist zweifellos berechtigt. Aber Saadja geht zu weit. Er legt einfach den Worten, welche nach dem Urteil des bloßen Verstandes im betreffenden Zusammenhang keinen rechten Sinn aufweisen, eine Bedeutung bei, welche ihnen in keinem Falle zukommen kann. Nach Saadja mußte in den hl. Schriften alles klar sein, keine einzige Dunkelheit durfte im Text zurückbleiben. Um jeden Schatten zu verscheuchen, erfindet er ein künstliches Licht und läßt es gleichsam von den heiligen Seiten selbst ausstrahlen. Diese Art von Rationalismus und den andern Fehler der Gäonim, die Abschweifung vom Gegenstand durch Anhäufung einer fernliegenden nichtbiblischen Gelehrsamkeit, hat Baruch jedenfalls auch abgelehnt. Aber die freiere, den Verstand zu Wort lassende Wort- und Sacherklärung jener Exegese (Peschat) hat er selbst später befolgt und weitergebildet.

Er mag auch in Ibn Esras Einleitung manches zwischen den Zeilen gelesen haben. Ibn Esra spricht mit großer Entrüstung vom „Faseler" Ibn Ganach, welcher mehr als hundert Worte aus

der hl. Schrift angeführt habe, die durch andere zu ersetzen seien. Das sei — wie Ibn Esra wohl mit Unrecht meint — ein böses Angebinde Saadjas. Ibn Ganach hatte Kritik gewittert; um nicht anzustoßen, gab er seiner Ansicht die etwas naive Fassung, der hl. Schriftsteller hätte manches Wort nur aus Versehen geschrieben und eigentlich ein anderes gemeint. Was er damit sagen wollte, war ziemlich klar, und das hat denn vielleicht auch der junge, kritische Exeget aus Morteiras Schule aufgegriffen: es war der Anfang einer Konjekturalkritik. Die verborgene Absicht Ibn Ganachs war, wie es scheint, eine ganz andere als die einiger babylonischen Amoräer, z. B. Rabs (Abba Arikha) [Berach. 14a; Sabb. 30b; Berach. 57b etc.] und Samuels [Erubin 54a, B. 44], welche die Vokale änderten, um eine neue, rein subjektive Deutung zu begründen.

Auch der „zweite Weg" Ibn Esras, nämlich die Exegese der Karäer (Karaïten), enthielt vieles, was Despinoza im Gegensatz zu seinem Gewährsmann gefallen mußte. Die Karäer leugneten das Ansehen der Tradition; ohne sie, einzig aus der Schrift, wollten sie die Schrift erklären. Dabei fehlten ihnen allerdings die notwendigen tieferen Sprachkenntnisse; daß aber ihr fanatischer Haß gegen die Tradition ihnen stets die Einsicht verschlossen habe, es könne eine rein historische Betrachtung hie und da in der Überlieferung wichtige Wahrheiten entdecken, ist nicht richtig; es ist eine Übertreibung Ibn Esras und neuerdings W. Bachers.

Ibn Esra hat übrigens den Grundsatz der Karäer „Forschet in der Schrift und lasset die Tradition beiseite" für seine Exegese ihrem Inhalt nach mehr als er es eingesteht nutzbar gemacht. Gewiß hat er Worte wärmster Anerkennung und tiefster Verehrung für die halachische Traditionsexegese; wo immer ihm aber diese altehrwürdige Deutung gegen die Regeln einer gesunden Hermeneutik zu verstoßen scheint, erklärt er klugerweise, die Lehrer der Vorzeit hätten damit nicht den eigentlichen Sinn der betreffenden Schriftstelle festlegen wollen. So entledigte er sich aller unangenehmen Fesseln, ohne gegen die Frömmigkeit zu verstoßen, und war frei bei Aufstellung seiner abweichenden Meinungen. Von der Karäischen Exegese nahm er sehr viel herüber, und es ist nicht zu verwundern, daß die erzürnten „Ketzer" seinen exegetischen Kanon als eine nicht ganz aufrichtige Vorsicht brandmarkten.

Wenn auch Ibn Esra für die unantastbare Gültigkeit der dogmatischen Tradition eintrat, so wollte er doch von einer Ebenbürtigkeit der Agada nichts wissen. Das war ja der Fehler, den er in seinem vierten Weg — den dritten der Allegorie können wir füglich übergehen — jenen jüdischen Bibelgelehrten vorwarf,

die abseits von der arabischen Kultur im engsten Anschluß an die heilige unantastbare Vergangenheit ihre Studien betrieben und nichts von der Tradition, auch nicht die selbstherrliche, subjektive Weisheit der Agadisten, preisgeben wollten. Aber auch unter den Anhängern dieser Methode, des Derasch, gab es kluge Köpfe, die sich zur Agada ähnlich stellten wie Ibn Esra zur Halacha. Sie priesen die agadischen Erklärungen und zollten ihnen vollste Hochachtung, ließen sie aber bei ihrer eigenen Exegese ruhig zur Seite liegen. So die französische Schule unter Rabbi Salomos Jizchakis (Raschis) Führung.

Man sieht, wie gut die Wege für Despinozas historisches Exegeseprinzip geebnet waren. Das karäische Schlagwort „erklärt die Schrift aus der Schrift" enthält diese Methode im Keim. Die Übertreibungen des Rationalismus Saadjas mußten ihm um so mehr einleuchten, je genauer er hebräische Wortkunde und Sprachlehre kennen lernte. Sowohl Raschi als Ibn Esra wiesen ihm klug verdeckte Wege zur ehrenvollen Bestattung der Agada und Halacha.

Es gab übrigens unter den jüdischen Anhängern des Literalsinnes der Bibel, die zugleich in einem gewissen Umfang Gegner der Überlieferung waren, auch noch andere Leute, deren Ibn Esra nicht Erwähnung tut. Sie waren so antirationalistisch wie nur möglich und wollten sogar alle anthropomorphischen Ausdrücke der Bibel wörtlich nehmen. Despinoza hielt sich an diese Exegese, wie uns Lucas aus einem Jugendgespräch des Philosophen mitteilt. Die maßlose Naivität dieser Hermeneutik hat er in reiferen Jahren etwas abgeschwächt.

Ibn Esra kennzeichnet in seiner Einleitung nur ganz ungenügend den „fünften Weg", die eigene Methode; aber ein Kenner seiner Werke fand sie ja in den Kommentaren praktisch verwertet. Esra geht aus von grammatikalischen und lexikographischen Untersuchungen und Beobachtungen, er erklärt die Bibel aus ihr selbst, und die Tradition ist ihm nur ein Hülfsmittel, welches kritisch geprüft wird; auch die abergläubische Textverehrung der Massoreten weist er ab. Seine Exegese ist meist nüchtern und geht darauf aus, den ursprünglichen wahren Wortlaut herauszuschälen. Die historische Methode der Schriftdeutung hat Despinoza zum größten Teil diesem Altmeister und den Karäern abgelauscht. Ob der junge Baruch schon damals das Wesen der historischen Methode bei Erklärung der Bibel ganz klar und bewußt erfaßt habe, läßt sich nicht feststellen. Was er aber theoretisch noch nicht vollkommen durchschaute, ahnte er, da es sich ihm schon auf seinem jetzigen Standpunkt mit Notwendigkeit aufdrängen mußte.

Die Bibel enthielt für ihn keine absoluten Wahrheiten mehr, sie enthielt Irrtümer; sie war rein historisch, gleich jedem andern Buch auszulegen. Der Grundsatz, die hl. Schriften seien einzig und allein aus sich selbst zu erklären, mag ihm in dieser Fassung noch nicht eingeleuchtet haben. Die Sache hielt er fest, die Welt von Ideen und Lösungen, welche in diesem Prinzip geborgen liegen, war ihm noch nicht aufgegangen. Als er sie entdeckte, wurde er unerbittlich zum vollen Bruch mit dem jüdischen Glauben gedrängt. Damals schien ihm seine historische Methode der Schrifterklärung einer neuen Sonne vergleichbar. In der Erzählung des Lucas schimmert etwas von dem Selbstbewußtsein durch, das den Philosophen erfüllte, da er dem freigeistigen Freunde über diese Periode seines Lebens sprach.

21 „Er entschloß sich," so schreibt Lucas, „nur noch sich selbst (in Fragen der Bibeldeutung) zu befragen, aber keine Mühe zu sparen, die Wahrheit zu entdecken. Es bedurfte eines weiten, außerordentlich starken Geistes, um in einem Alter von noch nicht zwanzig Jahren eine Aufgabe von solcher Tragweite zu übernehmen. Aber bald zeigte es sich, daß er nichts Unausführbares unternommen habe. Denn nachdem er die Schrift ganz von Anfang an durchgelesen hatte, arbeitete er sich durch ihre Dunkelheiten, enthüllte ihre Geheimnisse und drang zum hellen Tageslicht vor durch die Wolken, hinter denen, wie man ihm versichert hatte, die Wahrheit verborgen lag."

Ob sich der junge Forscher selbst in die Täuschung hineinarbeitete, er wandle in der Schriftdeutung noch nie betretene Pfade, oder ob ihm Lucas solche jugendliche Überhebung angedichtet, kann man jetzt nicht mehr entscheiden. Tatsächlich zeigten mannigfaltige Wegweiser den Weg zu jener „historischen" Deutung der Bibel. Lucas hat uns einen Bericht hinterlassen, der in eine etwas spätere Zeit fällt, aber eine Gesinnung verrät, welche ganz zu den exegetischen Flitterwochen paßt, wie sie Baruch jetzt durchmachte.

Despinoza wird von zwei jungen Leuten, Spionen der Synagoge, die sich als wißbegierige Freunde ausgeben, nach seinen Ansichten über die hl. Schriften ausgeforscht. Widerstrebend spricht er sich endlich über einige Punkte aus. Nach der Schrift erscheint ihm Gott als ein Körper, die Engel als Traumerscheinungen, die Seele als vergängliches Stoffgebilde. Diese Gedanken, welche er in einer späteren Unterredung vorbrachte, waren ihm gewiß jetzt schon gekommen, und so bringt uns die Erzählung auf richtige und wichtige Fährten; wir werden an jene oben er-

wähnten orthodoxen jüdischen Rabbiner aus den Zeiten vor den großen Religionsphilosophen erinnert, welche den wörtlichen Sinn 22
der Bibel durch keine profanen Verstandesurteile gedeutet wissen wollten. Sie nahmen den redenden, den zürnenden, den bildenden Gott wörtlich und hielten daran wie an unantastbarem Glaubensgut fest. Es war eine wunderliche Mischung von Naivität und Unwissenheit, Einfalt und Fanatismus. So himmelweit verschieden auch ihre Interpretationsgrundsätze von denen Despinozas waren, in einem Punkte trafen sich die beiden Exegesen dennoch; beide waren „antirationalistisch“ bis zum Widersinn, beide wollten in rein historischer Naivität nichts hinten und neben den Worten suchen, als was direkt darin geboten wurde. Der junge Baruch mag sehr wohl auf die ersten Zweifel und Anregungen hier gestoßen sein.

2. Gefährliche Lesungen.

Auch von einer ganz entgegengesetzten Seite her drang zu Despinoza der Aufruf zu einer wörtlichen Fassung aller in die Gottes- und Seelenlehre einschlagenden Schriftstellen: Von den Resten der sadduzäischen Theologie und den tollkühnen Anfängen eines neujüdischen Atheismus und Materialismus. Bei den „Sadduzäern“ fand er nicht bloß die Leugnung der reinen Geister und der Unsterblichkeit der Seele, er fand auch den Grundsatz, die Worte und Redensarten der hl. Schrift seien ohne jede Auslegung verständlich und einfach nach dem Buchstaben zu deuten. Despinoza hörte von diesen Ansichten und las sie, da die damalige jüdische Gottes- und Seelenlehre auf solche Ketzereien aufmerksam machte. Er war immer für Schwierigkeiten empfänglicher als für Lösungen. So blieb er auch hier hangen. Sein Mißbehagen wuchs, als er auf die neueren „atheistischen“ Ansichten über die Unsterblichkeit stieß.

Das Buch Dacostas gegen die Unsterblichkeit der Seele wird er kaum zu Gesicht bekommen haben. Man hatte allem Anschein 23
nach alle Exemplare sobald wie möglich vernichtet. Aber Dacosta hatte seine Ansichten zuerst mündlich verbreitet. Sein 1624 erschienenes Buch ist nur eine Antwort auf eine Verteidigung der Unsterblichkeit, welche im Jahre vorher von einem gewissen Samuel da Silva gegen ihn gerichtet worden war.

Auch Manasses ben Israel Werk über die Auferstehung der Toten war gewiß seit seinem Erscheinen im Jahr 1636 jedem

Schüler und angehenden Rabbiner anempfohlen worden. Hier war eine vollständige Rüstkammer aller Einwürfe gegen die Unsterblichkeit angelegt. Schrift und Vernunft hatten die Waffen geliefert. In der spielenden Exegese, welche Lucas dem jungen Despinoza in den Mund legt, erkennt man unschwer dürftige Reste der Angriffe damaliger jüdischer oder auch christlicher Seelenleugner. Es fehlt hier jede Spur eines neuen, selbständigen Gedankens.

Noch eine weitere Frage erscheint nicht unberechtigt. Sollten nicht die Schriften so berühmter jüdischer „Wühler" und Freidenker wie eines Leon Modena und Josef Delmedigo die Zweifel des jugendlichen Philosophen aufgeregt und gefördert haben? An Delmedigo (1591—1655) hat man öfters gedacht. Eines seiner hebräischen Werke Geheimnisse der Weisheit תעלומות חכמה hatte Despinoza in seiner Bibliothek. Aber gerade diese aberwitzige, von Samuel ben Loeb Aschkenasi herausgegebene Schutzschrift für die Kabbala (Basel 1629—1631) konnte den Philosophen nur anekeln. Auch ein anderes, unter Manasses ben Israel Fittichen in Amsterdam 1629 gedrucktes enzyklopädisches Werk war nichts als ein chaotisch-wertloses Allerlei. Revolutionär sah eigentlich nur ein früheres Werk des verworrenen charakterlosen Mannes aus. Er hatte es um das Jahr 1624 verfaßt in Form eines Sendschreibens an den Karäer Serach und trug darin seine Vorliebe für die ketzerischen Karäer und seine Geringschätzung des Talmud und der Kabbala offen zur Schau. Die Witzeleien über Geheimwissen mögen Despinoza belustigt haben. Sonst dachte er schon in seiner Jugend viel zu klar, um nicht alsbald einzusehen, daß Delmedigos krauser Kopf für Philosophie und Theologie nicht tauge, und daß der Mann höchstens in der Physik und Mathematik, als Schüler Galileis, dilettantische Kenntnisse besitze. Zur Versuchung ward ihm der Glaubensgenosse schwerlich. Eher hätte ihm Delmedigos Meister, der Italiener Leon Modena 1571—1649, zugesagt. Seinem Charakter nach stand Modena dem vielgereisten Schüler nicht nach. Er hatte keinen; er behauptete heute dasselbe, was er morgen ebenso kräftig leugnete. Er wußte fast nicht weniger als Manasse ben Israel, war aber ein weit verworrenerer Kopf. Was er glaubte, ist nicht zu ermitteln; denn er verfluchte des morgens, was er abends segnete. Seine Kraftauslassungen gegen Talmud und Kabbala waren gewiß nach Despinozas Geschmack. Es ist aber unwahrscheinlich, daß Modenas Handschriften in

Amsterdam zugänglich waren; im Druck erschienen sie damals nicht. Die übrigen, gedruckten Werke enthielten keine Nahrung für den zweifelnden Schüler Morteiras. Jene Handschriften bargen auch Seiten voll kräftigen Zweifels an Schrift und Offenbarung, allerdings in Form von Einwänden und mit Verweisen auf Widerlegung und Aufklärung. Hätte sie Despinoza in früher Jugend vor sich aufgeschlagen gehabt, so wäre manche frühreife Äußerung leicht begreiflich, und sein Schiffbruch am Bibelglauben würde noch besser erhellt werden. Aber hier versagen die Quellen vollkommen.

Zweifellos regten auch mündliche Äußerungen skeptischer, freigeistiger Stammgenossen den Jüngling auf. Der Prozeß des Unglaubens setzte ein. Gewiß nehmen sich die Keime der historischen Interpretationsmethode des Suchers, welcher fast noch ein Knabe war, ganz anders aus als die im theologisch-politischen Traktat reif vorliegende Frucht; die hier vorgebrachten Schriftdeutungen klingen doch wie eine kräftige Sprache gegenüber dem naiven Lallen, von dem Lucas bewundernd erzählt. Aber deutlich prägt sich ein Zusammenhang, eine Entwicklung aus, und die ersten Ansätze dieser Entfaltung werden aus den Ursachen entstanden sein, welche eben besprochen wurden.

Schon diese ersten Ansätze waren für Despinozas religiöses Leben von durchschlagender Bedeutung. Das Aufgeben des Glaubens an die Göttlichkeit der Bibel im Sinne des Judentums mußte im Geiste des Jünglings eine gewaltige Revolution hervorrufen. Seine Ansichten über Prophetie und Wunder erfuhren naturgemäß den ersten Stoß und kamen ins Wanken. Wo sollte der Vereinsamte die Lösung suchen, wenn nicht bei den klassischen Religionsphilosophen seines Volkes?

Was er also hier zunächst anstrebte, war nicht die Wiedergeburt im Glauben an die hl. Schriften. Er wollte philosophische Aufklärung über Fragen, welche schon seit geraumer Zeit seinen Geist beschäftigten.

IV. Jüdische Religionsphilosophen als Wegweiser.

1. Der Bachur und das weltliche Wissen.

Was der biedere „Bildhauer“ in der Synagoge an Ideen von Einheit und Unendlichkeit im Geiste Baruchs wachgerufen hatte, wurde durch Lehrer wie Manasse und Morteira zu keiner Entfal-

tung gebracht. Wie wenig Einfluß konnten auch Meister ausüben, welche der Schüler, bitter enttäuscht durch die vielverheißende und allseitig versagende Kabbala, zu den wahnsinnigen Schwätzern rechnete. Baruch muß damals mit einem Gefühl der Vereinsamung und einem Aufleuchten der eigenen, selbstherrlichen Kraft nach den alten jüdischen Theologen gelangt haben. Auf Hülfe und Anleitung verzichtete er. Ward ja doch sogar die Frage, ob man sich ohne weiteres den philosophischen Studien widmen dürfe,
24 nicht mit einem einfachen Ja beantwortet. Die deutschen Juden neigten zur Strenge: „Das Studium der Philosophie", hatte Hurwiz der Vater geschrieben, „ist längst von den Alten und den Neueren verboten, und man soll sich davon fernhalten. Dasselbe gilt von den fremden Wissenschaften." Aber die Spanier und Portugiesen hielten volle Zurückhaltung für Barbarei. Jedenfalls wollten sie die großen jüdischen Religionsphilosophen, vor allem Moses Maimonides, freigeben. Das war altspanische Überlieferung. Wenn sich aber ein Bachur unter 25 Jahren in Aristoteles, Plato und die arabische Philosophie vertiefen wollte, mochten Männer wie Manasse und Levi Morteira die Brauen vorwurfsvoll zusammenziehen. Aber die Zeiten, da man solchen Waghalsen mit Ausschluß und Bann drohte, waren denn doch vorüber. Neugierigen, wie ein Baruch es war, wird man den berühmten philosophischen Briefwechsel Minhath Kenaoth zum Lesen empfohlen haben. In diesen Rabbinerstreitigkeiten des 14. Jahrhunderts fand er Gründe für und wider die philosophischen Studien; neben weitherziger Weisheit fanatischen Eigensinn, reine, vorsichtige Liebe zum alten Glauben und ungesunde Talmudverehrung. Hier konnte er aber auch auf die besten Quellen liberaler Ansichten stoßen, so z. B. auf das schon erwähnte Buch „Gnadenschmuck" des Levi ben Abraham ben Hajjim.

Dem jungen Philosophen wird die Wahl nicht schwer gefallen sein. Ängstliche Lehrer oder gelehrte Bekannte konnte er beruhigen. Er wollte sich vorerst gar nicht an die Originale der alten Heiden heranwagen. Ihm genügten vorläufig die jüdischen Philosophen. Und diese standen gut im Kurs.

Die Bibliothek des alten Geschäftsmannes Despinoza reichte allerdings nicht weit und wird außer Maimonides' Führer der Zweifelnden und Leo Ebreos Dialoge über die Liebe kaum ein bedeutenderes philosophisches Werk enthalten haben. Um so reicher war die Bücherei des Seminariums und der Gemeinde,

und wenn auch den Vorschriften gemäß kein Buch nach auswärts, „selbst nicht gegen ein großes Pfand“ ausgeliehen wurde, so stand doch der Zutritt zu den Büchern an Ort und Stelle offen. Hier fand der junge Forscher die klassischen jüdischen Religionsphilosophen und Exegeten, die er später, allerdings selten genug, in seinen Schriften anführt, einen Moses Maimûni (Maimonides) 1135 bis 1204 (?), einen Chasdai Creskas aus dem Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts, einen Levi ben Gerson (Gersonides) zwischen 1020 und 1070, Abraham ibn Esra um 1140 und Jehuda Alphakar. 25

Man darf aber nicht vergessen, daß wir es bei Despinoza stets mit ganz zufälligen Zitaten zu tun haben; einen irgendwie einschränkenden Schluß auf seine Lesungen darf man daraus nicht ziehen. Die Bemerkung seines Biographen, er habe sich einige Jahre mit Theologie beschäftigt, drängt uns vielmehr bei Berücksichtigung des Lerneifers Baruchs zur Überzeugung, daß er alles einsah und studierte, was ihm zugänglich war. Der ehrliche Colerus, welcher sich fast nur eine lateinisch geschriebene Theologie denken konnte, läßt Despinoza die theologischen Studien erst beginnen, nachdem er die lateinische Sprache erlernt hatte. Er denkt dabei an einen Zusammenhang, welcher zweifellos irrig ist. Die Tatsache selbst scheint aber aus einer richtigen Quelle zu stammen. Wir hören, daß die gebildeteren „portugiesischen“ Judenjünglinge Amsterdams um jene Zeit meist Latein lernten. 26

Man hielt sich in Amsterdam natürlich nicht mehr an die alte, aus der Schule des Tannaiten Ismael ben Elischa stammende Überlieferung, ‚Gehe, suche dir eine Stunde, die weder Tag noch Nacht ist, und studiere dann griechische Wissenschaft‘ (Menach. 99 b).

So wird denn auch die Nachricht, Despinoza habe bei einem deutschen Studenten täglich einige Stunden lateinischen Unterricht genossen, in sein sechzehntes, siebzehntes und achtzehntes Lebensjahr zu verlegen sein. Er lernte damals sicherlich genug, um die Autoren zu verstehen. Als er später bei dem berühmten Lehrer Franz van den Ende Stunden nahm, war er offenbar vom Bestreben geleitet, in ein besseres Verständnis der Klassiker eingeführt zu werden und sich die Fertigkeit anzueignen, richtig und gewählt Latein zu schreiben.

Vorerst kamen unserem Studenten die ausgezeichneten Kenntnisse in der hebräischen Sprache zustatten. Hebräisch las er die großen Weltweisen und Exegeten seines Volkes. Die Untersuchungen, welche in neuerer Zeit über die Spuren und Einwirkungen

dieser Studien angestellt wurden, ergaben bemerkenswerte Ergebnisse. Sammelt und ergänzt man sie, so erhält man einen nicht uninteressanten Einblick in den Entwicklungsgang des Philosophen. Vieles bleibt dabei allerdings in den Grenzen des Hypothetischen.

2. Prophetie, Wunder, Glaube und Wissen.

Um Despinozas Aufstieg zur Erkenntnis klar und vollkommen zu durchschauen, müßte man den Bestand der damaligen jüdischen Bibliotheken Amsterdams kennen. Wir sind weit von einem so eingehenden Wissen. Sicher ist nur, daß es keineswegs notwendig ist, den jungen Studenten stets mit den Originalwerken in Berührung zu bringen. Es gab genug Sammeldrucke und Sammelhandschriften, es gab Auszüge und Kompendien in Fülle; aus den Zitaten bei einzelnen alten Gelehrten konnte man unschwer die Ansichten vieler mittelalterlicher Religionsphilosophen kennen lernen, ohne ihre Werke selbst einzusehen. Despinoza verstand, soviel wir wissen, kein Arabisch; so war ihm denn, trotz der zahlreichen hebräischen Übersetzungen, ein beträchtlicher Teil der alten Philosophie verschlossen. In jüdischen Bibliotheken existierte aber damals manche handschriftliche Übertragung ins Hebräische, die für uns verloren ist. Jedenfalls drang der Neuplatonismus auf den verschiedensten Wegen zu Despinoza vor. Worauf er aber zunächst systematisch seine Aufmerksamkeit richtete, das waren die mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophen. Bei seinem überreifen Geisteszustand galten sie ihm nicht mehr als Autoritäten; er schlug sie nach ihrer freieren Richtung wegen in der Hoffnung, neuen Grund zum Zweifel und Beweise für seine Mutmaßungen und religiöse Beruhigung zu finden. Er entdeckte auch wirklich in ihnen viele Auffassungen, die sich freier ausnahmen als alles, was er auf der Schulbank gehört hatte. Bei Maimonides und
27 vielen seiner Vorläufer und Nachfolger ward die Prophetengabe auf eine wesentlich natürliche Anlage gegründet; ein klarer Geist, eine ausgebildete Einbildungskraft, der sittlich geläuterte Wille erstarkten unter Gottes führender Hand zum Schauen der Zukunft. Das Wunder ist bei Maimonides und Gersonides zwar möglich, es wird aber doch in seinem Wesen möglichst nah an das natürliche Walten der geschaffenen Kräfte gebracht und in seiner Tatsächlichkeit stark eingeschränkt und umgedeutet. Despinoza hat im theologisch-politischen Traktat die betreffenden Abschnitte des Maimonides so stark benutzt, daß man sich den von ihm arg mitge-

nommenen jüdischen Scholastiker neben ihm aufgeschlagen denken muß. Nicht bloß die Grundgedanken, auch viele Beispiele lieferte ihm die Vorlage. Selbstverständlich mußte manches wegfallen, manches hinzukommen, um der revolutionären Auffassung des Philosophen angegliedert zu werden.

So durfte vor allem den Propheten kein durchdringender Verstand verbleiben, und die Unmöglichkeit der Wunder mußte klar ausgesprochen werden. Despinoza war sich von seiner Abhängigkeit in diesen Fragen wohl bewußt.

„Die meisten der einsichtigen Theologen", so schreibt er in den „Cogitata metaphysica" (II. XII), „räumen ein, daß Gott nichts gegen die Natur tue, wohl aber über die Natur hinaus (supra naturam); das erkläre ich so: Gottes Tätigkeit verläuft nach vielen Gesetzen, welche er dem Menschengeist nicht mitgeteilt hat; hätte er das getan, so gälten sie als rein natürlich gleich allen andern."

Der Philosoph denkt hier wohl in erster Linie an jüdische Religionsphilosophen, wenn auch gewiß nicht an sie allein.

Selbst in jenen Kapiteln der ältesten Schriften, welche ganz vom Sinn und Geist der alten jüdischen Lehrer abweichen, stößt man jeden Augenblick auf Stellen, die von Maimonides, Creskas, Gersonides eingegeben sind.

Wir können jetzt freilich nicht mehr feststellen, wie weit schon damals die Ansichten der mittelalterlichen Religionsphilosophen den jungen Forscher zum Widerspruch reizten. Vielleicht war er in den Fragen der Prophetie und des Wunders mit den Zugeständnissen seiner Gewährsmänner zufrieden. Nach der allgemeinen Richtung seines Geistes zu urteilen, müssen ihn aber gewisse Inkonsequenzen zum Widerspruch gereizt haben. Er sah leicht die letzten Folgerungen und hatte einen naturphilosophischen Grundsatz, der zu jener Zeit erobernd vordrang, zu einer allgemein methodischen Formel umgegossen: die scheinbar einfachste Lösung galt ihm als die wahre. So wird er wenig geneigt gewesen sein, den natürlichen Phantasiekräften der Propheten, wie er sie dachte, mit einer göttlichen Zulage beizuspringen und die Zahl seiner „natürlichen" Wunder durch einige übernatürliche zu vermehren.

Indes waren auch diese Schlüsse des Jüngers keine vollen Neuschöpfungen; er fand schon unter den Einwänden, welche Maimonides zu entkräften suchte, eine radikalere Leugnung der Wunder und eine rein natürliche Auffassung der Prophetengabe, welche sich so ziemlich mit einer kräftigen Phantasie zufrieden gab. Hier muß sich ihm das Problem vom Verhältnis des Glau-

bens zum Wissen, die alles entscheidende Frage nach der Zuverlässigkeit der Erkenntnis und den verschiedenen zur Gewißheit führenden Stufen mit aller Macht aufgedrängt haben. Was er suchte, war ja Wissen, Vernunfteinsicht, klare, sichere Überzeugung; entwirren mußte er, um mit sich ins reine zu kommen, die ineinander greifenden Arten des Wissens durch Hörensagen, durch Glauben, durch Erfahrung, durch Schlüsse, durch unmittelbare Einsicht. Die natürliche Erklärung der Prophetie legte erkenntnistheoretische und psychologische Probleme nahe, wie die Wunderleugnung kosmologische und metaphysische Fragen entfaltete. Und es war nicht leicht für einen Talmudjünger, nach einer so strengen Autoritätsschulung die Kräfte des Geistes zur freien Forschung zu entbinden; ein auf bildliche Analogien und rhetorische Kombinationen eingeübter Kopf mußte sich kräftig schütteln, bis er sich gewöhnte, in logisch verlaufenden Schlüssen zu denken.

Die jüdischen Religionsphilosophen waren geschickte Logiker und Dialektiker; sie waren ernst bemüht, stramme Schlachtreihen von Beweisen aufzuführen und keine willkürlichen, unbegründeten Behauptungen zu vertreten. Ihre Lesung war für Despinoza eine wirklich wertvolle Einführung in das philosophische Denken und die Begriffswelt der alten Weisheit. Niemals hätte er sich ohne sie in Descartes und die Scholastik so rasch hineingefunden. Er fand auch in ihnen Ansätze zu einer natürlichen Erkenntnislehre, welche ihn um so kräftiger anzog, als sie für sein Auge die erste war mit wissenschaftlichem Anstrich.

Man begreift, mit welcher Neugierde, mit welch heißer Begier er sich in die Religionsphilosophen seiner Stammgenossen vertiefte.

28 Sie sprachen ihm von verschiedenen Quellen der Erkenntnis. Schon der alte Gaon Saadja hatte in der Einleitung seines Buches „der Glaubenssätze und Meinungen“ (Emunoth) vier Quellen der Erkenntnis aufgestellt. Es waren die sinnliche Wahrnehmung, das wahrhafte Denken der Vernunft, der mit logischer Notwendigkeit schließende Verstand und endlich Gottes unfehlbare Mitteilung in den hl. Schriften. Despinoza hat diese Vierteilung liebgewonnen. Er hat natürlich seinen Grundanschauungen gemäß die letzte Erkenntnis, als auf bloßer Autorität beruhend, zugleich mit der ersten dem „Wahne“ beigesellt. Er hat den sonderbaren Namen „Glaube“ allerdings „wahrer Glaube“ jener zweiten und dritten Erkenntnis der Vernunft und des Verstandes beigelegt und nur die

intuitive vierte Einsicht als volles, ganzes Wissen behandelt. Später hat er die Terminologie und zum Teil auch die Theorie geändert.

In Bachjas ibn Pakuda Herzenspflichten (VIII. 3) fand Despinoza klarer als bei Saadja die Intuition als höchste (vierte) Stufe der Erkenntnis. Sie ist eine Frucht der Denktätigkeit, ähnlich der prophetischen Eingebung und nur durch Gottes Gabe zu erreichen.

Despinozas reifen Anschauungen nähern sich mehr Ibn Gebirols (Gabirols) Erkenntnisstufen, wie sie uns im zweiten, dritten und fünften Teil der „Lebensquelle" begegnen. Die animalische Seele sammelt sich Sinnesbilder und Erfahrungstatsachen und ist allem Irrtum ausgesetzt. Auch die geistige Seele, welche durch Schlüsse zum Wissen vorschreitet, verfällt leicht in Täuschungen. Erst der Geist (Intellekt) schaut die Dinge scharf und unmittelbar. Ihm eignet Wahrheit und Gewißheit vollkommen. Die Erfahrung ist nach Gebirol nur Vorbedingung, damit die dem Geiste aus seiner Präexistenz angeborenen Ideen zum Leben erwachen. Das wahre Wissen ist die Subsistenz des Gewußten im Geist und in der Seele.

Nicht erst aus Descartes, schon aus Ibn Gebirol (III. 1—3) konnte Despinoza entnehmen, daß zwischen Seele und Leib gar keine Wechselwirkung stattfinden könne, weil keine Wesensverwandtschaft zwischen ihnen bestehe. Gebirol nimmt als vermittelndes Glied ein ‚Pneuma' an; Despinoza verfiel bekanntlich auf eine ganz andere Lösung. Aber unzweifelhaft errang er sich jetzt schon gewisse erkenntnistheoretische und psychologische Anschauungen, Bilder, Symbole, welche sich allmählich in seinem auf das Systematische angelegten Kopf gleichsam von selbst zu einer Schlußreihe umformten. Schon jetzt konnte er sich mit Hülfe dieser amorphen philosophischen Gebilde eine vorläufige Gott- und Welterkenntnis probeweise zurechtlegen.

3. Gott, Notwendigkeit und Freiheit.

Glaube und Autorität sind die reichsten und reinsten Quellen der Erkenntnis; in gewissem Sinne sind sie die einzigen; denn die rein natürliche Vernunfteinsicht, trüben Wasseradern vergleichbar, mag für einen verirrten Wüstenwanderer wertvoll sein; dem an Überfluß Gewohnten bietet sie keinerlei Labung: so hatte es der Talmudjünger gehört. Die Religionsphilosophen hatten ihm zum Teil mit begeistertem Ernst von den Reichtümern der Vernunftschlüsse gesprochen, zum Teil freilich auch spöttisch und verach-

tungsvoll. Er lauschte den ersten begierig. Er wollte sich gewöhnen, von der Vernunft zu lernen und ihr neue Einsichten abzuringen. Die Spitzen der Erkenntnis erstrahlten für alle jüdischen Religionsphilosophen noch im Lichte des Glaubens und der Prophetie. Für Despinoza war dieses Doppellicht verblaßt. Er hatte alle Erkenntnis sozusagen laisiert, naturalisiert. Und nachdem ihm alles Wissen zu einem reinen Naturprodukt geworden war, tauchte vor seinem Geist mit Notwendigkeit das Problem auf, alle philosophischen Begriffe in reine Natur zu kleiden. Wunder und Prophetie waren ihm natürliche Vorgänge, Gott sollte nun auch in die Natur hineingezogen werden. Das war, so scheint uns, das erste Aufleuchten des Problems ‚Gott — Natur'. Man begreift die psychologischen Beziehungen dieser Idee. Der „übernatürliche" Schein der kabbalistischen Gotteslehre war offenbare Unnatur; der Gottesbegriff aber, den die Schule dem Knaben vermittelt hatte, bestand jetzt bei ihm eine gefährliche Krisis. Die übernatürliche Quelle dieser Schultheologie, die Lehre der Schrift, war ja für Baruch versiegt. Er hatte bis dahin gemeint, schriftgemäß über Gott zu denken; und eben an diesem Glauben war er jetzt irre geworden. Sein Grundsatz, die Schrift rein historisch zu erklären, verbot ihm, gewisse anthropomorphische Ausdrücke bildlich zu verstehen. So fand er in der hl. Schrift — wir sahen es — einen nach Menschenart sprechenden und handelnden Gott, einen körperlichen Gott, kein rein geistiges, einfaches, unermeßliches Wesen, wie man ihn gelehrt hatte. Woher stammte aber die reine Auffassung Gottes, wenn sie nicht aus der Bibel selbst floß? Woher sollte er die Gewißheit über Gottes Existenz, woher eine richtige Erkenntnis des unendlichen Wesens gewinnen? Er hatte nur noch von der Philosophie eine Antwort zu gewärtigen, und seine philosophischen Quellen waren vorläufig die Religionsphilosophen seines Volkes.

29 Ihre ganze Gotteslehre von Saadja ben Joseph al Fajjûmî im 10. Jahrhundert bis Maimonides im 12. war bei aller Verschiedenheit von einem einheitlichen, alles durchdringenden Gedanken erfüllt. Das göttliche Wesen wollten sie in vollkommenster Reinheit erfassen; jede Zusammensetzung, jede Schlacke des Menschlichen, des Endlichen sollte daraus verschwinden. Man zeigte sich mißtrauisch gegen jedes positive Attribut; alles Bejahende, alles Bestimmte sah ja nach Begrenzung aus. Je negativer man sich ausdrückte, um so reiner meinte man das Wesen

Gottes zu bestimmen Man glaubte der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn man von Gott nichts als die Existenz aussagte.

Schon die ältesten jüdischen Religionsphilosophen, Saadja und Bachja ibn Pakuda hatten im Anschluß an die arabischen Mutakallimûn diese Reinigung des Gottesbegriffs vorgenommen. Immerhin hatten sie einigen Wesenseigenschaften eine besondere Stellung angewiesen; Saadja in seinem Werk Emunoth we Dëoth mit dem schüchternen Rest eines positiven Inhalts, Bachja in seinen „Herzenspflichten" unter Beteuerung, daß auch sie im Grunde rein negativ zu fassen seien. Als sich nun neuplatonische Gedanken durch Ibn Gebirols Spekulationen auch in der jüdischen Religionsphilosophie festsetzten, betonte man dieses „Überwesentliche", „Negative" des Gottesbegriffs nur noch mehr. Einen vollen Durchbruch erlangte dieser Gedanke aber erst in den Werken Jehuda Halewis, Moses Maimonides' und einiger ihrer Zeitgenossen. Ersterer, ein Verteidiger des Glaubens gegen die Philosophie, ein philosophischer Skeptiker und Kritiker, löst in seinem Buch Khusari so recht alle Attribute, die man Gott beilegt, in Nichts auf, er entleert sie jedes Inhalts, während seine Vorgänger immerhin noch in ihnen etwas Göttliches, Objektives, wenn auch Unfaßbares belassen und nur die absolute Identität mit Gottes Wesen, die unteilbare unendliche Einfachheit und Einheit aller Wesenseigenschaften betont hatten. Jehudas Zeitgenosse, Josef ibn Zaddik, ist nicht weniger radikal. Aber erst Abraham ibn Daud und Moses Maimonides schützten diese Stellung von einem festeren wissenschaftlichen Standpunkt aus. Maimonides zumal verurteilte nicht die Philosophie und wollte auch den Glauben nicht schmälern, er suchte vielmehr Wissen und Glauben harmonisch zu vereinigen. Nach ihm drücken die bejahenden Eigenschaften, die wir Gott beilegen, nur aus, daß wir uns das Entgegengesetzte unmöglich an Gott denken können. Neue Gesichtspunkte bringt er nicht, auch kaum neue Beweise, aber er klärt die Begriffe und beschneidet die Übertreibungen.

Vergleicht man diese jüdische Attributenlehre mit der späteren Despinozas, so meint man auf den ersten Blick nur einander widerstrebende Kräfte zu entdecken. Der Philosoph eifert gegen die Meinung, wir könnten über Gott nur in verneinenden Begriffen richtig denken; unter den unendlichen Eigenschaften, die er Gott beilegt, sind ihm die zwei erkennbaren, das Denken und die Ausdehnung, so positiv wie nur möglich. Nach ihm erfaßt der Verstand Gottes Wesen klar und direkt, so deutlich wie das Wesen einer geometrischen Figur.

Allerdings trennt ihn hier eine unüberbrückbare Kluft von der Attributenlehre der mittelalterlichen jüdischen Weisen; in diesem Punkte machten sich bei ihm ganz andere Einflüsse geltend. Er war viel zu kritisch und dachte viel zu scharf, um nicht gleich einzusehen, daß jene Meister sich bei aller Richtigkeit des Grund-

gedankens in unentwirrbare Widersprüche verwickelten. Dadurch allein, daß sie von Gott das Dasein und die Schöpfertätigkeit aussagten, mußten sie, um nicht aus diesem „Gott“ und dieser Verursachung ein leeres Phantom, ein Wort, eine Phrase zu machen, etwas ganz Positives mit beiden Begriffen verbinden; die Allmacht, die Schöpferkraft, die Weisheit, unter der sie ihn dachten, führten mit logischem Zwang über rein negative Bestimmungen hinaus. Despinoza fand eine Widerlegung der älteren jüdischen Attributenlehre bereits bei seinen philosophischen Stammgenossen Ibn Gerson und Chasdai Creskas. Beide setzten sich über den „Attributenhorror“ des Maimonides hinweg und leiteten eine weniger radikale Richtung ein. Despinoza hat nachweislich die betreffenden Abschnitte des Creskas benützt.

Indes hatten jene alten Feinde der göttlichen Attribute in ihrer Gotteslehre einen durchaus wahren Satz sicher begründet, den Satz, daß wir Gott nur unter analogen Attributen fassen können. Diesen richtigen Grundgedanken schaute der Philosoph zuerst bei jenen Meistern und machte sich ihn für immer zu eigen. Aber die verschiedenen Schichten seines Bildungsganges konnten auch durch die gewaltigsten nivellierenden Kräfte späterer Spekulationen niemals vollkommen überdeckt werden. Daher die unleugbaren, durch keine noch so geniale Deutung wegzuleugnenden Unklarheiten seiner Attributenlehre. Alle Eigenschaften, die wir von Gott aussagen, sind in ihm vollkommen eins, sie fallen zusammen mit seinem unendlich einfachen Wesen, sie fügen zu diesem Wesen nichts Neues hinzu, sie sind nur die Gesichtspunkte, unter denen ein beschränktes Denken den ewig Unbeschränkten kindlich klein und mangelhaft erfaßt. Das war zuletzt doch die übereinstimmende Lehre aller großen jüdischen Philosophen. Einige suchten aber für die menschlich reduzierten Gesichtspunkte, welche uns zur Annahme von Unterscheidungen zwischen den in sich identischen Eigenschaften Gottes zwingen, nach einem Urgrund in der einfachen, göttlichen Substanz. Die Älteren hatten sich in solche Spekulationen nicht verlieren wollen. Despinoza, welcher stets an der gefährlichen Neigung litt, logische Prozesse in lebendige Wirklichkeit umzusetzen, hat niemals mit unantastbarer Offenheit die volle Identität jedes der unendlichen göttlichen Attribute mit der einen Substanz behauptet, obwohl das gewiß der tiefste Sinn seiner Lehre war; auf der andern Seite hat er sich auch über die Art der Unterscheidung zwischen den Attributen unter-

einander und von der Grundsubstanz nicht ausgesprochen. So 31
folterte er alle Erklärer mit peinlichen Zweifeln, beschwor eine endlose Zahl von Streitschriften herauf, und das vielgestaltige Gespenst seiner Attributenlehre wird noch lange umgehen.

Jedenfalls erbte er aber von seinen Lehrern einen kräftigen Widerwillen gegen alle Vermenschlichung des Gottesbegriffs. Ganz auf seine jüdischen Studien ist auch die mit der Attributenlehre zusammenhängende Leugnung eines göttlichen Verstandes zurückzuführen. Man hat diese echt spinozistische Auffassung mit gewissen modernen Spekulationen über ein unpersönliches, bestimmungsloses, unbewußtes Urwesen zusammengestellt und sich dadurch den Weg zum Verständnis versperrt. Der Schlüssel zum Spinozismus wurde von seinem Urheber nicht in den unentwirrbaren Knäuel einer zukünftigen Spekulation geworfen, er hat ihn selbst den Werkstätten der Vergangenheit, in denen er fleißig arbeitete, angepaßt.

Der Plotinische Gedanke eines Gottes, der zwar unendlich vollkommen ist, aber keinen Verstand im gewöhnlichen Sinn hat und aus dem der ‚Nus' als erste Emanation hervorgeht, findet sich häufig bei den arabischen und jüdischen Philosophen, natürlich zumeist nicht als These, für die man eintritt, sondern als Satz, den man bekämpft. In seinem Mikrokosmos eifert Ibn Zaddik gegen die Lehre, daß Gott lebend sei nicht durch Leben, mächtig nicht durch Macht, wissend nicht durch Wissen. Es wird nicht leicht sein, auf die Gegner Ibn Zaddiks mit unzweideutiger Bestimmtheit hinzuweisen. Gewiß waren es Leute, welche nicht alle positiven Attribute der Gottheit absprechen wollten; sie leugneten aber energisch jede Ähnlichkeit dieser Eigenschaften mit denen endlicher Wesen. Gott lebt und weiß, sagten sie, aber sein Leben und Wissen ist von dem unsrigen so unendlich verschieden, daß wir diese weltfremden Begriffe besser unbezeichnet lassen, als daß wir sie durch armselige Wortbilder, die unseren gebrechlichen Endlichkeiten gleichen, verunstalten.

Nicht alle Verteidiger dieser Lehre machten aber die zu solcher Höhe emporgehobenen Attribute dem göttlichen Wesen gleich. Einige nahmen eine geheimnisvolle Sonderung der göttlichen Kräfte von der ungeschaffenen Substanz an.

In dieses Chaos von Polemik und Kompromissen zwischen aristotelischen, stoischen, neuplatonisch-arabischen Gedanken versenkte sich Despinoza, ohne die Fäden der geschichtlichen Entwicklung verfolgen zu können. Er arbeitete, verknüpfte, trennte fleißig. Er suchte die verschlungenen Fäden, deren abgerissene Enden ihm jeden Augenblick zwischen den Fingern auftauchten, zusammen zu knüpfen.

Die Eigenart seines Geistes, das einmal Erfaßte und Verarbeitete nicht wieder los zu lassen, sondern mit sanfter Gewalt an früher Erworbenes zu knüpfen und an später Erkanntes anzuschließen, zeigt sich in der Attributenlehre auffällig. Daher die schon erwähnten unvereinbaren Gegensätze. Die Nähte sind im fertigen System wundervoll verdeckt, aber man fühlt sie, wenn man mit einer auf Ähnlichkeiten eingeübten Hand über das kunstvolle Gewebe fährt, nachdem man vorher die jüdisch-arabisch-neuplatonische Technik durchschaut hat. Die ursprüngliche Gedankenarbeit verrät sich an schwer wiegenden Inkonsequenzen. Despinoza hat sich leider niemals auf einige einleuchtende Folgerungen eines seiner Grundgedanken eingelassen, und das sehr zum Schaden seines Systems. Er hat nie zugeben wollen — aus Selbsterhaltungstrieb —, daß die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken seiner Gottessubstanz nur dann der Vermenschlichung entrinnen, wenn wir sie neben dem, was wir sonst Denken und Ausdehnung nennen, als bloß analoge Begriffe hinstellen, die ebendeshalb niemals in uns adäquate Ideen erzeugen können. Hätte Despinoza ganz folgerichtig gedacht, so wäre er zur Einsicht gekommen, daß seinen Prinzipien gemäß zwischen dem, was wir unter Ausdehnung verstehen und seinem göttlichen Attribut der „Ausdehnung“ kein geringerer Unterschied obwaltet, als — um seinen eigenen Vergleich zu gebrauchen — zwischen einem lebenden Hund und dem Sternbild gleichen Namens. Aber Despinoza konnte diese Folgerung nicht zugeben, weil sie einem andern grundlegenden Satz seiner Lehre widersprach. Im Anhang des
32 Erstlingswerkes hatte er ihm folgende Fassung gegeben: „Dasjenige, was nicht in sich etwas von einem andern Dinge hat, kann nicht die Existenz eines solchen andern Dinges verursachen.“ Somit mußte seine unendliche Substanz ausgedehnt und denkend sein, um als Ursache der endlichen ausgedehnten und denkenden Dinge gefaßt werden zu können.

Von diesem Grundpfeiler wollte er nie lassen. Auch ihn hatte er in vollkommenem Ausbau bei jüdischen Religionsphilosophen vorgefunden. Die beiden schon genannten Theologen Ibn Gerson und Don Chasdai Creskas waren es, welchen der jugendliche Stürmer auch hier manches zu verdanken hatte. Daß sie ihm damals sympathisch waren, ist begreiflich. Auch sie waren ihren eigenen Weg gegangen, einsam und waghalsig, in Auflehnung gegen altberühmte Autoritäten.

Der Satz von einer gewissen Wesensgleichheit oder Wesensähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung, den wir eben in so eigenartiger Fassung bei Despinoza lasen, steht bei Gersonides an hervorragendster Stelle, allerdings von anderen Voraussetzungen aus und folgerichtig mit anderen Schlüssen. Gersonides opfert ihm unbezweifelte Dogmen und die einleuchtendsten Grundlagen des philosophischen Denkens. Da Gott nichts Stoffliches, nichts Ausgedehntes an sich habe, könne er auch nicht Ursache des Stoffes sein; bloß als Urheber der Ordnung sei er Schöpfer. Der Stoff sei ewig und ungeworden.

Die Auseinandersetzung mit Glauben und Philosophie fällt befremdlich schwach aus.

Ibn Gerson trägt auf beiden Schultern. Er hatte etwas von den späteren Renaissance-Philosophen an sich. Gläubig wollte er bleiben, jedenfalls als gläubig gelten, sträubte sich aber gegen die Schranken, welche der Glaube seinen Forschungen setzte. Er verteidigte Ansichten, die sich weit von der Orthodoxie entfernten, suchte aber den Zwiespalt zu verhüllen, indem er sich mit Aussprüchen der hl. Schriften deckte.

Wo Gersonides versagte, konnte Creskas unserm suchenden Philosophen behülflich sein. Einem so feinen Kopf wie Despinoza fiel es nicht schwer, die Triftigkeit der Gründe, mit welchen Chasdai 33
Creskas jenen gersonidischen Urstoff vernichtete, zu durchschauen. Auch auf dem Höhepunkt seiner philosophischen Reife kam er übrigens über den Hauptbeweis des alten Creskas nicht hinaus. Es könne, so lautete das Argument, nur ein einziges ungewordenes, seinem Dasein nach unabhängiges Wesen geben. Aber da blieben noch die zwei Prinzipien Ibn Gersons, die Ursache müsse etwas von der Wirkung in sich bergen, und aus nichts könne nichts werden; man mußte sie überwinden oder sich nutzbar machen. An diesen beiden Sätzen hielt nun Despinoza unentwegt fest und widerwillig half ihm Creskas auch hier über die wichtigsten Schwierigkeiten hinweg. Die Argumente, mit denen er das Hervorgehen der materiellen Dinge aus Gott verteidigt, mögen allerdings Despinoza nie eingeleuchtet haben. Aber an einer andern Stelle hatte Creskas gegen Aristoteles die Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung behauptet. Mit ähnlichen Gründen wie später unser Philosoph wies er auf die Unteilbarkeit einer solchen unendlichen Ausdehnung hin. Es brauchte nicht viel, um von diesen Voraussetzungen aus zum Schluß zu kommen, daß die einfache, unendliche Ausdehnung ein Attribut Gottes und die nähere Ursache der endlichen,

ausgedehnten Dinge sei. Und Creskas bot dem Philosophen auch zu diesem weiteren Griff eine gewisse Handhabe.

„Die Alten", so schreibt er, „haben den Namen ‚Ort' auch auf die Wesenheit (Form) einer Sache übertragen, weil diese den Gegenstand bestimmt und begrenzt in seiner Ganzheit und in seinen Teilen . . . Und weil Gott die Wesenheit für das All des Vorhandenen ist, denn er bringt es hervor und bestimmt und begrenzt es, darum haben die alten Lehrer auf ihn den Namen Makom (Ort) angewendet, wie sie ‚Gepriesen sei Gott' durch ‚Gepriesen sei Hamakom' ausdrücken . . . Und dieser Vergleich ist gar schön. Denn wie die Dimensionen des Leeren in die Dimensionen des Körperlichen und seine Fülle eingehen, so ist Gott in allen Teilen der Welt, ist ihr Ort, der sie trägt und hält."

Liest man diese an den Pantheismus anklingenden Sätze, so wird man unwillkürlich an eine Stelle in einem Briefe Despinozas aus seinen letzten Lebensjahren erinnert, in welcher er seinen von den Christen verschiedenen Gottesbegriff beschreibt.

„Mit Paulus behaupte ich," schreibt er an einen Freund, „daß alles in Gott ist und sich in Gott bewegt; vielleicht stimme ich darin mit allen alten Weltweisen überein, wenn sie es auch anders verstanden; ich möchte sogar wagen, hinzuzufügen, daß ich hier mit allen alten Hebräern einer Meinung bin, soweit man aus gewissen Überlieferungen, welche allerdings stark verderbt sind, mutmaßen darf."

Ob Despinoza hier an Creskas und seine „alten Lehrer" oder an kabbalistische Äußerungen, oder an Philos (*θεὸς ὁ τῶν ὅλων τόπος*) Gott als Ort aller Dinge gedacht habe, ist nicht zu entscheiden.

So konnte denn der Philosoph bereits ziemlich früh beim Studium der mittelalterlichen Religionsphilosophen den schon durch die Kabbala angeregten Grundgedanken bestätigt finden, daß die erste Ursache notwendig ausgedehnt sein müsse, um die Ausdehnung der von ihr abhängigen Dinge begründen zu können. Jedenfalls lag das Material zu dieser Spekulation klar und offen vor ihm.

Allerdings mußte er sich da alsbald an einem neuen Problem stoßen. Das Gersonidische „aus nichts wird nichts" war noch nicht überwunden, so lange man an der zeitlichen Entstehung der Dinge festhielt. Auch hier sollte Chasdai Creskas helfen.

Don Chasdai Creskas stand dem Maimonides und seinen Nachfolgern ähnlich gegenüber wie einst Jehuda Halewi seinen Vorgängern vom 10. zum 12. Jahrhundert. Er wollte den Glauben gegen die Übergriffe einer, wie er meinte, allzu kühnen Philosophie verteidigen. Er diskreditierte die heidnischen Weltweisen, um die jüdischen Dogmen zu schützen. Diese Kritik war aber keineswegs unfruchtbar. Sein Zerstörungswerk wirkte zugleich klärend und aufbauend. Um einseitige

Behauptungen zu entkräften, forschte er nach Auswegen, Möglichkeiten, Nebenpfaden und fand gute Gründe und neue Beweisquellen. Auf philosophischem Gebiet galt ihm die Autorität wenig. Das allein schon mußte Despinoza für ihn gewinnen.

Creskas hatte eine Reihe wichtiger, grundlegender Begriffe umgegossen und umgedeutet, um seine philosophischen Mutmaßungen — mit Anschauungen war er zurückhaltend — dem Glauben zu nähern. Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne gab er preis. Die Willensentscheidung sei frei, lehrte er, weil wir uns keines Zwanges bewußt sind. Diese Freiheit genügte ihm zur Wahrung der Verantwortlichkeit. Die Willensentscheidung war nach ihm ganz in ihren Ursachen enthalten; nur so glaubte er den Satz vom zureichenden Grunde und Gottes Vorherwissen erklären zu können. Auf die Leugnung der Willensfreiheit beim Menschen konnten übrigens Creskas und Despinoza schon durch Lesungen in Saadjas „Emunoth" vorbereitet sein. Gewiß hält Saadja an der Willensfreiheit fest und schützt sie durch einige wenige Stellen der hl. Schrift (VI. Abschn.). Es ist aber auffallend, mit welcher Vorliebe und mit welcher Vollständigkeit er im IV. Abschnitt die Schriftstellen aufzählt, welche die Freiheit zu leugnen scheinen.

Creskas drang mit seinem Freiheitsbegriff — genau dem spinozistischen — auch in das Gehege des Göttlichen ein. Nur sprach er hier vorsichtiger, zweideutiger. Das Prinzip der Bereitwilligkeit, Zwanglosigkeit, welche die Freiheit ausmachten, sei bei Gott die zur Mitteilung drängende Güte. Auch hier also löste nach ihm eine Art Notwendigkeit die göttliche Tätigkeit aus. Aber diese Notwendigkeit sei keine blinde und unbewußte, schreibt Creskas, sie brauche demnach nicht von Ewigkeit zu wirken. Sie quelle aus dem göttlichen Willen und könne also, wie die Schrift es will, eine zeitliche sein.

Despinoza brauchte natürlich nicht die Widersprüche dieser Lehre mit in Kauf zu nehmen. Er begnügte sich mit dem Grundgesetz und den daraus fließenden Folgen. So mochte er leicht zum Begriff eines Gottes kommen, der mit ewiger Notwendigkeit seines Amtes als Weltursache waltet. Damit war schon Gott stark in die ‚Natur' hineingezogen. Den Gesamteindruck störten nur noch einige Erinnerungen an die frei waltende, persönliche, göttliche Allmacht, die da um weiser Zwecke willen wirkt und handelt.

Auch auf diesem Gebiete wiesen Maimonides, Gerson, Creskas neue Pfade. Maimonides hatte bereits betont, daß eine Welt, deren Lauf sich mit strenger Notwendigkeit abwickelt, keinen

Raum für Zwecke böte. Wo die Notwendigkeit alles beherrsche, da dürfe man nicht fragen, wozu ein Wesen da sei; seine Existenz allein spreche das letzte Wort der Erklärung.

Ibn Gerson hatte den Zusammenhang jener eisernen Notwendigkeit mit der Unmöglichkeit von Zwecken tiefer gefaßt. Genau wie später Despinoza wies er auf die ewigen mathematischen Wahrheiten hin; niemand frage ja, zu welchem Zwecke die Winkel eines Dreiecks zwei Rechte ausmachten; so sei es denn auch widersinnig, bei einer ununterbrochenen Kette von notwendig wirkenden Ursachen und Wirkungen nach Zwecken zu fahnden.

Diesen notwendigen Zusammenhang zwischen göttlicher Verursachung und ihren Wirkungen kann jeder Unbefangene auch sonst aus Chasdai Creskas' Schriften herauslesen, wenn er nur die offenbar zutage liegenden Widersprüche beiseite läßt. Mit der Notwendigkeit sind aber auch die Schöpfungszwecke im landläufigen Sinn ausgeschaltet. Die wesentliche Güte der unendlichen Substanz drängt mit Notwendigkeit zum Hervorbringen der Welt; das ist doch zuletzt der Standpunkt des Creskas. Das ist aber genau die Ausdrucksweise Despinozas im kurzen Traktat, und stets blieb es ein Hauptelement in seiner Weltanschauung. Der Zweckbegriff wird damit entbehrlich, ja unmöglich.

Vergleicht man so, Schritt um Schritt voranschreitend, die spätere Lehre Despinozas mit den mittelalterlichen jüdischen Lehrmeistern, so findet man überall Übergangspunkte, Brücken, Einflüsse, Erinnerungen. Despinozas Philosophie wurzelt tief in der jüdischen Scholastik.

Indes muß man sich auch vor Übertreibungen hüten. Wenn z. B. Maimonides an einer Stelle seines Hauptwerkes (Mor. Neb. I. 72) die Welt ein einziges Individuum nennt, so wird ein besonnener Kritiker die Analogie mit der einen spinozistischen Substanz abweisen. Man hat wohl auch den Höhepunkt der spinozistischen Ethik den amor intellectualis, die Verstandesliebe oder besser die Liebe der Erkenntnis zu Gott, mit einem gar zu künstlichen Kraftaufwand auf ihre Quellen zurückzuführen gesucht. Wie mit einem magisch scharfen Werkzeug spaltet
34 z. B. Joël den ohnehin feinen und einfachen Begriff und läßt die „Liebe" aus dem Gedankenkreis des Chasdai Creskas, das Moment der Erkenntnis aus Maimonides' Spekulation heraustönen. Das ist zu spitzfindig.

Aus der Mystik und der Scholastik, aus dem italienischen Neuplatonismus und der wiederbelebten Stoa, ja aus der ganzen zeitgenössischen Philosophie konnte der gereifte Despinoza die Elemente zu seinem ‚amor intellectualis' sammeln. Alles, die volle Sache und den wörtlichen Ausdruck fand er übrigens — gewiß

schon damals — in einem Werke, das er in seiner Bücherei bewahrte, in den Dialogen von der Liebe des Leo Hebräus. Vergleicht man aber die jener höchsten Liebe entsprechende höchste Stufe der Erkenntnis, wie sie der Philosoph in seinem Erstlingswerk schildert, mit dem Schluß des Buches Bachjas ibn Pakuda über die Herzenspflichten, so kann man sich des Eindrucks einer Beeinflussung Despinozas durch den mittelalterlichen Religionsphilosophen nicht erwehren. Man erinnere sich, daß Bachjas ibn Pakuda Herzenspflichten in der Übersetzung Ibn Tibbons zu den meistgelesenen Büchern gehörten. „Es erfüllte", schreibt Bacher, „in reichem Maße die ihm von seinem Verfasser gewordene Bestimmung; viele Jahrhunderte hindurch mahnte es an die Pflichten des Herzens, an die in Denken und Fühlen, in Gemüt und Gesinnung auszuübenden Vorschriften der Religion, Unzähligen wurde es zur Quelle verinnerlichter Frömmigkeit, befestigten religiösen und sittlichen Bewußtseins." In Bachja (I. 7) fand Despinoza tiefgehende Beweise für Gottes Einheit. Aus Bachja nahm er vielleicht das Vorbild für die zwei Dialoge des kurzen Traktats.

Noch eine andere Äußerung Despinozas gab Anlaß zu eindringlichen Untersuchungen. Im Scholion der 7. Proposition des zweiten Buches der Ethik behauptet der Philosoph, die ausgedehnte und die denkende Substanz sei ein und dasselbe Ding. „So ist auch", fügt er hinzu, „der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Weisen ausgedrückt; das scheinen einige Hebräer gleichsam durch einen Nebelschleier hindurch geschaut zu haben, als sie behaupteten, Gott, Gottes Verstand und die von ihm begriffenen Dinge seien eines und dasselbe." Manche Gelehrte, z. B. Foucher, meinten, Despinoza 35
denke hier an Maimonides. Sachs weist nach, daß Despinoza vielmehr auf eine Stelle des Kommentars Ibn Esras zu Exodus 34 anspiele. Salomo Rubin zählt dafür erwägenswerte Gründe auf, hat aber durch ein sonderbares Mißverständnis die Stelle bei Maimonides ganz weit von Ibn Esras Ansicht weggerückt. Übrigens mochte Despinoza bei dieser Gelegenheit, wie schon im Abschnitt über die Kabbala angedeutet wurde, auch an den Sohar und den Kommentar Cordoveros denken. Dieser findet im Sohar die Lehre von der Identität des Wissens, des Wissenden und des Gewußten.

„Um diese Identität zu erklären," so schreibt er, „muß man wissen, daß das Wissen des Schöpfers nicht wie das der Geschöpfe ist;

denn bei diesen ist das Wissen vom Subjecte des Wissens unterschieden und bezieht sich auf Objecte, die wieder vom Subjecte sich unterscheiden. Dies bezeichnet man durch die Ausdrücke: das Denken, der Denkende und das Gedachte. Der Schöpfer hingegen ist zugleich das Wissen, der Wissende oder das Gewußte. Seine Art des Wissens besteht in der That nicht darin, daß er sein Denken auf Dinge, die außer ihm sind, richtet: indem er sich selbst kennt und weiß, kennt und sieht er Alles, was ist. Nichts ist da, das nicht mit ihm Eins wäre und er nicht in seiner eigenen Substanz fände."

Wer die Ausdrucksweise der mittelalterlichen Denker, der jüdischen sowohl als der arabischen und christlichen kennt, wird aus solchen Äußerungen nicht leicht auf Pantheismus schließen. Auch der Philosoph fand in ihnen nur einen schwachen Widerschein seiner eigenen und, wie er meinte, uralter Anschauungen. Wie ein ersterbendes Licht wiesen sie ihn auf das All-Eins hin.

4. All-Eins und Mittelwesen.

Jede Erinnerung an das All-Eins rührte wieder an die Jugendahnungen des Philosophen, welche ihm dereinst wie aus weiter, unverstandener Ferne die Welt als eine Einheit in Gott und durch Gott zeigten. Auch diese Idee sog einige Nahrung aus den jüdischen Religionsphilosophien.

Der Gedanke einer allgemeinen Einheit, eines großen Welteins ist in Despinozas Systementwicklung nicht zu verwechseln mit der Lehre von einer einzigen Substanz. Die Einheit war die Morgengabe bei seiner Brautwerbung um die Philosophie; aber noch im kurzen Traktat, seinem Erstlingswerk, der Frucht vielen Denkens, mühte er sich um die Verschmelzung unzähliger, in ihrer Art unendlicher Substanzen (Selbständigkeiten) zu einer ihm selbst geheimnisvollen Einheit. Man kennt ja die Rätsel und Widersprüche dieser Einheit. Sie soll möglich sein, obgleich Ausdehnung und Denken im Sinne Descartes' unvereinbare Gegensätze darstellen. An dieser Stelle soll uns aber kein Erklärungsversuch aufhalten, die Tatsache muß uns vorerst genügen. Im fertigen System und in dessen synthetischem Aufbau ergibt sich natürlich diese Einheit der Ausdehnung und des Denkens im Endlichen aus dem Einssein der zwei entsprechenden unendlichen Attribute im unendlichen Wesen. Das werdende System sah aber eine ganz andere Entwicklung. Der Parallelismus des Stofflichen und Geistigen ist von der Einheit beider zunächst streng zu sondern und hängt nahe mit Despinozas Erkenntnistheorie zusammen. Ob aber

dieser oder der Psychologie die erste Stelle einzuräumen ist, soll jetzt nicht entschieden werden.

Wie Despinoza im kurzen Traktat für seine Erkenntnistheorie noch nicht das letzte, klare Wort gefunden hatte, so auch nicht für die Psychologie. Aber eben bei diesem Tasten nach einem alles umfassenden Ausdruck griff der Philosoph einiges aus einem früheren Zeitraum seiner Entwicklung heraus und verschaffte uns dadurch Einblick in eine untergegangene Welt.

Im kurzen Traktat gehört eigentlich nur das Stoffliche zur ‚endlichen Wesenheit'. „Jedes besondere Ding," heißt es hier (II. Vorr. Anm. 7), „das zu wirklicher Existenz kommt, wird ein solches durch Bewegung und Ruhe." Die Seele ist dann nichts anders als das Erkennende, die Idee in jedem besonderen Ding. Der Sache nach denkt hier der Philosoph wie im zweiten Teil der Ethik. Die Ausdrucksweise führt uns in eine Periode zurück, da ihm die Seele als eine Art Akzidens des Körpers erschien; eine Spekulation, welche ihm durch viele jüdische Religionsphilosophen nahegelegt wurde. Diese polemisierten gern gegen die Ansicht, als sei die Seele ein bloßes Anhängsel der stofflichen Substanz. Ibn Zaddik weiht diesem Gegenstand interessante Seiten in seinem Mikrokosmos.

Die griechischen und arabischen Philosophen, welche die Seele als die Harmonie des Körpers, oder ganz allgemein als ein Akzidens des Körpers, und die Seelentätigkeiten als Begleiterscheinungen des Körperlichen bezeichneten, waren nicht immer Materialisten; man darf sie nicht alle in die Klasse jener Wirrköpfe einreihen, welche die Seele als Mischung der Elemente beschrieben. Manche von ihnen drückten nur in einer wenig geschickten Form den Gedanken aus, für welchen Despinoza später einen festen Ausdruck prägte, daß die Seele nichts sei als die geistige, besser die gedankliche Seite des Leiblichen. Eine solche Seele erschien sodann nicht als Substanz, sondern als ein Anhängsel des Körpers, der endlichen Ausdehnung. Sucht man sich die ersten philosophischen Gedankengänge Despinozas zu vergegenwärtigen und benützt man den kurzen Traktat als Palimpsest, der alte verblichene Züge in sich birgt, so drängt sich die Überzeugung auf, daß er zuerst die Substantialität der Seele leugnete. Der Geist erschien ihm damals als Akzidens des Körpers. Bei der Berührung mit dem Cartesianismus und der zeitgenössischen Philosophie und im Anschluß an die eigene spätere Erkenntnistheorie

mußte sich aus dieser Auffassung mit logischer Notwendigkeit die Ansicht von der Seele als Idee des Körpers herausbilden. Im
36 System Ibn Zaddiks und anderer neuplatonischer Juden des Mittelalters erscheint die substantielle Seele als ein Teil der Weltseele. Die eine Weltseele vervielfältigt sich gleichsam erst durch Eintritt in die endlichen Körper. Diese Art von Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen kann aber Despinoza nicht lange genügt haben. Er wurde allmählich auch als Psycholog Einheitsphilosoph. Sein scharfer Verstand wird alsbald durchschaut haben, daß die einfache unteilbare Weltseele nicht zu vielen endlichen Substanzen zerstäuben kann. Ist aber die endliche Seele keine Substanz, sondern nur eine vorübergehende Erkenntnis, so kann man sie leichter als Äußerung der Weltseele denken.

Zu diesem Schritt über Ibn Zaddik hinaus und zum Pantheismus hin konnte Despinoza durch die Schrift Alexanders von Aphrodisia über die Seele geführt werden. Es lagen hebräische Übersetzungen dieses Werkes handschriftlich vor. Hier wird mit aller Klarheit der oberste Intellekt im Menschen als Teilnahme an dem einen, reinen göttlichen Denken bezeichnet; Gott denkt im Menschen.

Aber auch für tiefer einschneidende pantheistische Auffassungen fand der junge Student seine Meister unter den alten jüdischen Denkern.

Wir werden da zunächst an Avicebron (Ibn Gebirol) zwischen 1020 und 1070 erinnert, und es liegt gewiß nahe, in seinem pantheistisch gefärbten Lebensquell nach Anregungen für Despinozas spätere Weltanschauung zu suchen. Es springt jedoch keine handgreifliche Wahrscheinlichkeit in die Augen. Der in neuplatonische, philonische und arabische Spekulationen getauchte „Lebensquell“ (Fons vitae, Mekor Chajjim) war natürlich keine geeignete Lesung für orthodoxe Juden; das Buch scheint in diesen Kreisen wenig verbreitet gewesen zu sein. Immerhin ist ein Vergleich einiger Spekulationen Avicebrons mit Grundgedanken des Spinozismus nicht unnütz. Gewisse Züge jener Begriffsdichtung, gleichviel aus welcher Quelle sie geschöpft wurden, lassen sich in Despinozas Lehre wiedererkennen; sie sind nur ihres phantastischen Gewandes entkleidet, sie sind metaphysisch sublimiert. Man kann über Avicebron ähnlich urteilen, wie ein Kenner über das arabische Buch der Ursachen (de causis). „Sein Grundgedanke,“ schreibt
37 Bardenhewer, „zugleich sein Grundirrtum ist die Gleichsetzung der Grade der Abstraktion mit den Stufen der Existenz. Er hypo-

stasiert die tabula logica und verkennt und negiert allen Unterschied zwischen idealer und realer Ordnung."

Wie oft wurde eine ganz ähnliche Anklage gegen Despinoza erhoben. Ganz gerecht ist sie nicht, aber dennoch birgt sie in sich viel Wahrheit. Dem Todfeind der tabula logica, der abstrakten, allgemeinen Begriffe, konnte es freilich nicht in den Sinn kommen, ihnen ein neues, kräftiges Leben einzuflößen. Aber Despinoza mußte eben als Verächter der Universalien die obersten, grundlegenden Ideen und verursachenden Begriffe zu einer Art schöpferischer Individuen machen, aus denen die Dinge in derselben Ordnung hervorgehen wie die abgeleiteten Ideen aus den obersten Ursachen alles Denkens. Wenn nach ihm die Ordnung der Dinge die gleiche ist wie die Ordnung der Ideen, so ist das bloß eine Verklärung der neuplatonischen Hypostasen zu einer feineren metaphysischen Anschauung.

Dieselbe metaphysische Sublimierung finden wir in der Stufenleiter, welche im Spinozismus von der einen unendlichen Substanz durch die Mittelstufen der göttlichen Attribute und der unendlichen Modi zu den endlichen Erscheinungswesen der Natur hinführt. Despinoza hat zarte, wenn auch etwas nebelhafte metaphysische Gebilde an Stelle der plumpen Mittelwesen gesetzt, welche die Neuplatoniker zwischen Gott und die irdische Schöpfung einschoben. Schon Ibn Gebirol hatte, wie Wittmann in neuerer Zeit nachgewiesen hat, wesentliche Punkte des Neuplatonismus überwunden und unter dem Einfluß religiöser Anschauungen Neues geschaffen. Auf den ersten Blick erkennt man freilich gar keine Ähnlichkeit zwischen Despinozas unendlichen göttlichen Modi und Ibn Gebirols sonderbaren Emanationen.

Ein göttliches Wesen, aus welchem durch eine Art Schöpfung der Stoff hervorgeht, ein göttlicher Wille, zunächst identisch mit Gottes Wesen, dann aber als göttliche Eigenschaft gefaßt, die aus Gottes Wesen geheimnisvoll entsprießt, endlich das Ausleben dieses Willens, indem sich eine allgemeine Form in die allgemeine Materie einem Lichte gleich ergießt, dadurch endlich wird und die erste geistige Substanz bildet — dieses phantastische metaphysische Drama mußte dem nüchternen Despinoza als Märchen erscheinen.

Aber man braucht den Prozeß nur zu vergeistigen, in ein mehr mathematisches Gewand zu kleiden, begrifflich abzuklären, und man steht mitten im Spinozismus; da ist die eine, alles begründende Substanz; in ihr erblickt ein menschlich-endlicher Verstand zwei unendliche Eigenschaften, die in Wirklichkeit mit der

Substanz identisch sind, gleichsam in unendlicher Entfernung voneinander; da sind die unendlichen Modi, welche aus jenen Attributen hervorgehen und die ganze endlose Mannigfaltigkeit der endlichen Wesenheiten in ihrem Sein und ihrer Denkbarkeit verursachen.

Greifbarer noch wird die Verwandtschaft der beiden Gedankenreihen, wenn man sich die Gründe vergegenwärtigt, durch welche platonisierende Juden und Araber zur Annahme jener Mittelwesen gedrängt wurden. Averroes z. B. konnte sich nicht denken, daß ein unendliches Wesen, welches er sonst in aristotelischem Sinn faßte, jemals ein endliches Ergebnis seiner Wirksamkeit zeitige; er glaubte ihm jede endliche Wirkung versagen zu müssen. Ebendeshalb gefielen ihm die neuplatonischen Mittelwesen; sie sollten die „endlichen" Dienstleistungen für den Unendlichen übernehmen. Dieser Gedankengang war unserem Philosophen durch des Gersonides Vermittlung nicht fremd. Ibn Gebirol und zuletzt auch die Kabbala dachten ganz ähnlich. Ja unwillkürlich schweift ein nach Analogien ausschauender Blick zu dem wunderlichen jüdischen Exegeten Abraham ibn Daud hinüber, welcher zur Umgehung biblischer Schwierigkeiten viele von den hl. Schriften Gott zugeschriebene Handlungen auf Mittelwesen übertrug und zu dem Zwecke den Kanon aufstellte, daß alle Gott beigelegten Namen, mit Ausnahme des Tetragrammaton auch andere Wesen bezeichnen können.

Dabei erinnere man sich an die spinozistische Lehre von der unendlichen Ursache, die bloß Unendliches wirkt und sich gleichsam nur durch Vermittlung unendlicher Modi und endlicher Ur-
38 sachen zum Begrenzten herabläßt.

Um diese „neuplatonischen" Einflüsse gewahr zu werden, darf freilich die abgeklärte Lehre der Ethik nicht zum Maßstab genommen werden. Man muß jene Stellen des Erstlingswerkes heranziehen, in denen noch ein Rest von Poesie und Phantasie nachzittert. Den einen unter den unendlichen Modi, die „ewige, unveränderliche, in ihrer Gattung unendliche" Bewegung, nennt Despinoza hier noch einen Sohn, eine Wirkung, ein Geschöpf Gottes, unmittelbar von ihm geschaffen. So ist ihm gleichfalls der zweite, unendliche Modus, der unendliche „Verstand", ein Sohn, Werk oder unmittelbares Geschöpf Gottes, von aller Ewigkeit von ihm geschaffen. Auch die in der Ethik klar niedergelegte Lehre, daß die unendlichen Modi nicht direkt Endliches verursachen können, und daß demgemäß Endliches nur immer aus Endlichem

folgt, kommt im kurzen Traktat noch nicht voll zum Durchbruch. Die „natura naturata“ wird in zwei Teile geschieden, eine allgemeine und eine besondere. Die besondere fällt mit der unendlichen Reihe aller endlichen Dinge zusammen; von der allgemeinen mit ihren zwei unendlichen „Modi“ sagt er ausdrücklich, daß sie die besonderen Dinge verursacht.

Die Auffassung Despinozas und der sublimierte neuplatonische Einschlag wird erst zur vollen Klarheit kommen, wenn wir ihn im nächsten Abschnitt der Beleuchtung arabischer Einflüsse aussetzen.

Durch wie viele Mittelspersonen Ibn Gebirols neuplatonischer Einfluß zu Despinoza gelangte, wissen wir nicht. Sein Pantheismus mag daraus mittelbar oder unmittelbar einige Anregung empfangen haben.

Es ist der Versuch gemacht worden, Levi ben Gerson auch hier 39
wieder in nähere Beziehung zum All-Eins Despinozas zu setzen, soweit dieses in der Lehre von einer einzigen Substanz zum Ausdruck kommt. Da Gersonides ein ewiges, notwendiges Hervorgehen der Dinge aus Gott bekämpft, läßt er die Bemerkung einfließen, eine solche Art der Verursachung führe notwendig zur Annahme einer einzigen Substanz. Die immer von neuem werdenden und vergehenden Dinge könnten keinen Anspruch auf Substantialität erheben, sie seien eher unselbständigen Schattengebilden vergleichbar. Es mag ja sein, daß Despinoza über diese aus einem seiner Lieblingsgedanken, einem Erbstück des Creskas, gezogene Folgerung stutzig wurde und sie einer näheren Untersuchung wert erachtete. Ibn Gersons Gedankengang lag aber sonst sehr weit von der Spekulationsart unseres Philosophen entfernt. Unter den Beweisen, mit denen er die Einzigkeit der Substanz zu stützen sucht, läßt sich die Argumentation Ibn Gersons nirgends wiederfinden.

Ein anderer jüdischer Gelehrter war es, dem unser Philosoph wichtige pantheistische Anregungen verdankte. Derselbe Ibn Esra, der ihm in einigen kritischen exegetischen Fragen ein Führer gewesen war, bot ihm an vielen Stellen seiner Kommentare zum Alten Testament ganz unzweideutige pantheistische Anklänge. Vielleicht lernte Despinoza gerade aus ihm Ibn Gebirol kennen, den Ibn Esra fleißig benützt. Wir haben es schon oben im Anschluß an Sachs und Rubin als wahrscheinlich hingestellt, daß ein wichtiger Ausspruch Despinozas über die Ahnungen eines ursprünglichen All-Eins bei einigen Juden zunächst auf Ibn Esra zu beziehen ist. Aber Ibn Esra sprach gelegentlich auch deutlicher. Nach ihm ist 40
Gott, der Bestimmungslose, in allen Wesen anzutreffen, wie die Einheit in jeder Zahl. Zwischen Gott und der Welt steht eine Reihe geistiger Wesen, von denen eines stets die Ursache des andern ist. Die Gattungen mit ihren wechselnden Individuen

gleichen dem Schatten eines Baumes, der am Wasser steht und die Wellen an sich vorbeifließen läßt. Nach Ibn Esra kommt der Begriff des Seins oder der Substanz eigentlich nur Gott zu. Das Heraustreten des früher Unbestimmbaren aus Gott nennt er Schöpfung. „Das Ganze", so schreibt Ibn Esra zu Gen. 18. 21, „erkennt jeden Teil auf dem Wege des Ganzen und nicht auf dem des Teiles." Das ist reinster Spinozismus.

Daß aus solchen philosophischen Aphorismen deutliche Ansätze der späteren Lehre Despinozas hervortreten, ist unleugbar. Aber Beweise fand der Philosoph auch bei seinem Lieblingsexegeten nicht vor. Ob ihn wissenschaftliche Neugier und die Unzufriedenheit eines stets forschenden und Schritt um Schrit enttäuschten Geistes erst damals zum Nachschlagen seines berühmten Stammgenossen, des Alexandriners Philo trieb, oder ob beun-
41 ruhigte Lehrer ihm schon früher die Weisheit des alten Meisters empfahlen, entzieht sich unserer Kenntnis. Daß er Philo gekannt hat, erfahren wir aus der theologisch-politischen Abhandlung. Von einem durchschlagenden Einfluß kann man aber nicht reden.

Verwandte Gedanken, vielleicht auch Lesefrüchte und Anspielungen, selbst die Übernahme gewisser Anschauungen lassen sich wahrscheinlich machen; sichere Spuren fehlen.

Wenn Despinoza die Bekanntschaft Philos zwischen dem Studium der Kabbalisten und dem der Religionsphilosophen seines Volkes machte, muß sein Widerwille gegen die allegorische Erklärung der hl. Schriften, wie sie bei Philo zum System wird, reichlich durch die philosophischen Aphorismen des hellenistischen Juden aufgewogen worden sein. Gewiß führt ein geheimnisvoll verschlungener Pfad von gewissen vorchristlichen jüdischen philosophischen Überlieferungen durch Philos immerhin geistreiche Synthese, durch die Agada und gaonitische Mystik zum Buche Sohar. Aber der philosophische Faden ist sehr verschieden vom allegorischen. Hier überall ist die Schriftallegorie trotz bestimmter Regeln gleich willkürlich und — soweit sie sich als Wissenschaft, nicht als Dichtung und Erbauung gibt — auch gleich unvernünftig. Dagegen sind Philos philosophische Exkurse wahre Prunkstücke gegen die Armut der Agada und Kunstwerke im Vergleich zum Parvenüreichtum des Buches vom Glanze.

Als das muß sie denn auch Baruch gefühlt haben. Immer wieder stieß er auf erbitterten Kampf gegen jede Vermenschlichung Gottes und auf eine würdige Fassung der göttlichen Eigenschaften.

Auch pantheistisch klingende Stellen traten ihm unter die Augen. Doch war es gar zu deutlich, daß Philo an einem persönlichen von der Welt getrennten Gott festhielt. Gott erscheint bei ihm als der Bestimmungslose (ἄποιος), nicht in dem Sinne, als ob ihm Persönlichkeit abginge, wohl aber so, daß alles, was der beschränkte menschliche Geist ihm in positiver Weise beilegt, unzureichend und voll Irrtum ist. Eigentlich weiß man bloß, daß Gott ist. Die Attributenlehre Philos wurde zur Hauptquelle der jüdischen Religionsphilosophen. Gott ist die unendliche Realität, man muß unendliche Vollkommenheiten von ihm aussagen. Er ist eigentlich der einzige wahrhaft Seiende, nicht als Weltganzes oder als Weltseele, aber doch so, daß er alle Wirklichkeit in sich faßt. Aus allen diesen Einzelheiten konnte Despinoza Elemente für seine Gotteslehre sammeln.

Größer ist die Ähnlichkeit zwischen den Aphorismen des Alexandriners und dem Spinozismus, sobald man die göttliche Wirksamkeit ins Auge faßt.

Gott muß ununterbrochen wirken, in ihm und durch ihn wirkt alles Gewordene, er ist gewissermaßen die einzige Ursache. Aber der Unendliche kann nur Unendliches unmittelbar hervorbringen. Diese seine ersten Geschöpfe, unendliche Kräfte, rufen sodann die übrigen Dinge ins Dasein. Despinoza fand also hier eine verfeinerte Auffassung der Mittelwesen vor, deren Verhältnis zum göttlichen Wesen den Erklärern Philos ähnliche Schwierigkeiten bereitet, wie den Interpreten der Ethik.

Unmittelbar von Philo mag Despinoza seine Bezeichnung „Sohn Gottes“ für Gottes ‚Verstand‘ geschöpft haben; nennt doch der Alexandriner die eine dieser göttlichen Kräfte, die göttliche Weisheit (λόγος), ausdrücklich Gottes Sohn. Philos Ethik kann Despinoza ebenfalls angezogen haben; sie ist ganz in Stoizismus getaucht. Philo liebt und betont nicht bloß die stoische Formel vom Leben nach der Natur. Er gefällt sich im stoischen Tugendideal. Daß Despinoza schon hier seine Neigung zur stoischen Sittlichkeit gewann, mag nicht unwahrscheinlich erscheinen. Bei seiner ausgebildeten kritischen Anlage wird er bald den Widerspruch gemerkt haben, den Philo beging, indem er die stoische Ethik annahm ohne ihre unumgängliche Grundlage, die pantheistische Gotteslehre der Stoa.

Der gesamten jüdischen Weisheit, wie sie dem jungen Studenten entgegentrat, fehlte die mathematische Sicherheit. Das

widersprach seiner Geistesrichtung. Beweise, die ihm genügten, mußte er erst selbst ausgraben. Da begreifen wir denn, daß er später, im Vollbesitz seiner Weltanschauung, der Krücken vergaß, die ihn bei den ersten Gehversuchen gestützt hatten. Sie waren ihm gemein geworden. Er blickte auf sie zurück, wie auf ein Spielzeug, das in ihm nur Ideen erzeugt hatte, deren Kraft und Gehalt er sich selbst zuschrieb. Was er aus dem Phantastischen, aus den ersten Ahnungen selbst herausgearbeitet, in ein System gefügt hatte, erschien ihm als unabhängige Schöpfung. Er war sich bewußt, daß die dringendste Anregung in einem unfruchtbaren Geiste lautlos untergeht, während ein noch so schwach beleuchteter Gedanke dem hell sehenden Genie neue Farben und Gestalten offenbart. Er vergaß aber dabei, daß für einen Geist wie den seinigen, dessen Originalität nicht in der Erfindung, sondern in der Umformung und Systematisierung des Gebotenen bestand, gerade die Anregung, die Darbietung bildsamer Stoffe das kostbarste Kapital darstellt.

So wußte er denn seinen alten jüdischen Lehrmeistern wenig Dank. Und dennoch schuldete er ihnen noch weit mehr, als wir bisher beobachtet haben. Sie führten ihn, ihm selbst unbewußt, mitten durch die arabische Weisheit zu jener Grenzscheide, an der die Lehrer der Araber, die syrischen Philosophen, von Alexander und den eklektischen Peripatetikern, einem Themistius, Jamblichus, Simplicius die aristotelische Weisheit entgegennahmen.

V. An den arabischen Quellen.

1. Geschichtliches zum Einfluß der Araber.

Die jüdischen Religionsphilosophen leiteten Schritt um Schritt auf die Spuren der Araber. Die Vorgänger des Maimonides verdanken ihnen Methode und theologische Gedanken, selbst dort, wo sie arabische Anschauungen bekämpfen. Maimonides bezeugt auf jeder Seite die Bedeutung der Araber, ob er sie widerlegt oder ob er ihnen folgt. Despinoza verrät nun freilich nirgends ein rein historisches Interesse an der Geschichte der Philosophie. Er wird später mit unangenehmem Selbstgefühl über die größten Weltweisen vorschnell aburteilen, ohne sich eine genauere Kenntnis ihrer Philosophie anzueignen. Aber die arabischen Lehren und Systeme, welche er bei seinen jüdischen Lehrmeistern erwähnt fand, rühren in ihm andere Saiten. Die ihm von jeher

sympathischen Gedanken der Welteinheit, des notwendigen Zusammenhangs alles Geschehens umschwärmten ihn, wenn er die polemischen Kapitel der mittelalterlichen Religionsphilosophen überflog. Eines mußte ihm einleuchten. Er fand bei den Arabern vieles von dem, was seinen Stammgenossen fehlte; er fand bei ihnen klarer, nüchterner, deutlicher, was er bei Gersonides, Chasdai Creskas und Ibn Esra, in schüchterne, geheimnisvolle Worte eingekleidet, gelesen hatte. Da mußte seine Neugier, sein Wissensdurst rege werden.

Die arabische Weisheit stand ihm näher, als man heute anzunehmen geneigt ist. Bedeutende Erzeugnisse des arabischen Geistes waren in hebräischen Übersetzungen vorhanden und erfreuten sich 42
bei fortgeschrittenen Köpfen eines nicht geringen Ansehens.

Schon Leibniz suchte nach den Spuren arabischer Weisheit 43
in den spinozistischen Schriften. In Hannover befindet sich noch sein Handexemplar der nachgelassenen Werke des Philosophen mit Randglossen. Bei einer späteren Durchlesung der Abhandlung über die Heilung des Verstandes suchte Leibniz die grundlegenden Begriffe der spinozistischen Lehre in eine feste Ordnung zu bringen und stellte sieben solcher Kategorien auf: Gott, der Raum, der Stoff, die Bewegung, die Macht des Universums, der wirkende Verstand (intellectus agens), die Welt. Den ersten Begriff, Gott, hat er später getilgt.

Man kennt die Schicksale jenes „intellectus agens“ in der späteren arabischen Philosophie. Ibn Rošd (Averroes) machte aus jener Seelenkraft, über die sich der Stagirite allerdings nie mit voller Klarheit ausgesprochen hat, einen einzigen, in allen Menschen einheitlich wirkenden Verstand; er ist nach ihm ewig und unsterblich, rein geistig, allumfassend; er gehört nicht eigentlich zum Besitz des einzelnen Menschen; er ist göttlich, aber doch nicht Gott; er fällt auch nicht mit der Weltseele zusammen, bildet vielmehr ein Glied in der Ursachen-Hierarchie, welche von Gott zu den endlichen Dingen reicht. Ibn Sînâ (Avicenna) folgte des Averroes Spuren, und Maimonides entlehnte seine Lehre einem von beiden, natürlich mit Modifikationen.

Leibniz glaubte offenbar, Anklänge an die averroistische Lehre bei Despinoza zu finden, da er hier von einem unendlichen Intellekt als einem Modus Gottes las. Er griff diese Auffassung an, weil er sie als Monopsychismus faßte und dadurch die Unsterblichkeit der einzelnen Seelen gefährdet glaubte.

Es ist zweifellos, daß er Despinozas ‚unendlichen Intellekt‘ nicht richtig verstand. Foucher de Careil, welcher über diese

Marginalnoten des Leibniz berichtet, sah unbefangener und tiefer. Er vertritt die Ansicht, daß Despinoza jene Hierarchie der Mittelwesen zwischen Gott und der endlichen Welt, bei welcher der wirkende Verstand das letzte Glied bildet, von den Arabern durch Maimonides' Vermittlung übernahm. Despinoza habe nur diese Kette der Mittelursachen von den astronomischen Anhängseln und neuplatonischen Phantasien befreit und sie in eine rein metaphysische, rationelle Begriffs- und Ursachenhierarchie umgewandelt.

Mit dieser Deutung hat F. de Careil zweifellos recht, und er bestätigt unsere früheren Ausführungen über diesen Punkt. Das eigentliche Wesen der spinozistischen unendlichen Modi hat auch er allerdings nicht erfaßt.

Einen ähnlichen Gedanken hatten schon mehrere Gelehrte im 18. Jahrhundert ausgesprochen. Brucker lehnt sie in seiner Historia critica Philosophiae [1743] III. 112 ab. Nicht mit Unrecht, da die Analogien damals zu allgemein gefaßt waren. Renan ist auf diese Ähnlichkeiten zwischen Averroismus und Spinozismus zurückgekommen. Trendelenburg gibt ihm recht.

Aber noch einen zweiten Berührungspunkt zwischen arabischem und spinozistischem Denken hat Leibniz zu entdecken vermeint. Ihm erscheint die arabische Philosophie, zumal der Averroismus, in erster Linie als Naturalismus. Unter diesem Gesichtspunkt wächst sich die ganze Welt zu einem einzigen Riesenindividuum aus. Die unbestimmte, gleichsam latente Weltmacht wird belebt und geistig erleuchtet durch den einen, allwirkenden „Intellectus agens"; das Ganze bildet sodann die ‚potentia universi', die Welt-All-Kraft.

Das sei, meint Leibniz, der eigentliche Ausgangspunkt des Spinozismus, ein Erbstück arabischer Weltweisheit, das sei aber auch die große philosophische Gefahr der Zukunft. Aus allen diesen leibnizischen Einseitigkeiten und Übertreibungen tauchen feine Beobachtungen hervor. Der nach einer vollkommenen Welteinheit ausgreifende Philosophenjüngling, welcher sich der eisernen Umklammerung durch eine unabänderliche, jede Freiheit aufhebende Notwendigkeit alles Geschehens nicht mehr zu entwinden vermochte, forschte mit fieberhafter Anstrengung nach neuen Begriffen der Ursache, des Werdens, des Handelns, des Bewirkens; sie sollten seine Mutmaßungen wissenschaftlich stützen. Die Araber weisen ihm verborgene Pfade. Maimonides und Levi ben Gerson führen ihn widerwillig auf die richtige Fährte.

2. Von Maimonides und Ibn Gerson zu al Fârâbî.

Maimonides' Lebensarbeit galt der Bekämpfung arabischer Weisheit. Er war aber kein Fanatiker vorgefaßter Anschauungen, und die Polemik war ihm nicht Selbstzweck. Das Gute am Gegner eignete er sich gern an. So hat er denn auch die Aufrichtigkeit seiner Bekämpfung der Araber durch Zugeständnisse glaubwürdig gemacht und — kompromittiert. Er war nicht gewaltig genug, um über ein geistreiches, in seiner Art großartiges, aber doch nicht widerspruchsloses Kompromiß hinauszukommen. Schon die Zeitgenossen warfen ihm deshalb Averroismus vor und sahen in seinen rechtgläubigen Ansichten eitel Inkonsequenz. Kritische Leser konnte er wirklich mit den arabischen Quellen befreunden. Folgerichtige Denker mußten über ihn hinausgehen. Und wenn einer kritisch las, so war es Despinoza. Ob Maimonides nachgab, ob er polemisierte, überall kam Despinoza auf seine Rechnung. Da las er z. B. bei Maimonides die Auseinander- 44
setzungen über den Begriff der Ursache. Die arabischen Dogmatiker (Mutakallimûn) eifern gegen die Bezeichnung Gottes als „Ursache", sie wollen ihn nur den Hervorbringer der Welt nennen. Ihr Kampf gilt den freisinnigen arabischen Philosophen, den ketzerischen Mutaziliten, welche sich die unendliche Ursache ohne ewige notwendige Wirksamkeit nicht zu denken vermochten. Maimonides teilt nicht das Bedenken der Mutakallimûn und verleugnet ihre Beweise. Aber Despinoza mußte bei seiner Vorliebe für eine mechanische Weltauffassung die Lehre jener liberalen arabischen Weltweisen begierig aufnehmen. Seine spätere grundlegende Ansicht, daß die Ursache notwendig und in jedem Augenblick mit der Wirkung verbunden sei, wird damals schon über ihn wie eine Offenbarung gekommen sein. Seine philosophische Unruhe gipfelte ja im Streben, Gott in die Natur hineinzuziehen, Gottes Wirken möglichst nahe zu bringen an das Wirken der Natur. Das war keine Spezialität, keine geniale Entdeckung. Es war der Geist der Zeit; diesem Gedanken galten Wühlereien der sezessionistischen Unterströmungen damaliger Philosophie, aus ihnen wurde Hobbes geboren, ihnen fielen gegen ihren Willen selbst Descartes und Geulincx teilweise zum Opfer. Der Naturalismus unter jeder Form war Mode und Tagesgespräch; seine übermütige und aufdringliche Reklame drang gewiß auch ins jüdische Viertel an der Amstel und nährte die vorsichtigen Flüsterreden liberaler

Dränger und Stürmer. Was könnte nun aber das Wirken Gottes und der Natur einander näher bringen als die Idee einer notwendigen Wirksamkeit, einer Ursache, welche ohne aktuelle Wirkung gar nicht denkbar ist?

Die Folgerungen der Mutaziliten gegen die Orthodoxen waren ihm in diesem Punkte von Wert, so sehr ihm auch die übrigen Grundanschauungen der arabischen Freigeister, dieser Verteidiger der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, verhaßt waren.

Aber diese notwendig wirkende Ursache, diese Natur als Gott und Gott als Natur, mußte in lebendiger Tätigkeit geschaut werden; man mußte sie zu verstehen suchen, ihre geschäftige Hand bei der Arbeit sehen mitten in allem Endlichen, Vergänglichen, Geschöpflichen. Das war kein fern abliegendes Problem, das war die erste brennende Frage. Und dazu brauchte Despinoza nur weiter zu lesen im ersten Buche des Moreh Nebuchim des Moses Maimûni (Kap. 73). Die Mutakallimûn eröffneten ihm da einen neuen, wunderlichen Ausblick in das Walten Gottes im Endlichen.

Bekanntlich findet man bei ihnen einen Okkasionalismus, wie er in Geulincx' Werken nicht klarer und folgerichtiger zum Ausdruck kommt. Es gibt keine selbstwirkenden Naturkräfte. Gott schafft in jedem Augenblick die Wirkungen, welche uns von den Dingen auszugehen scheinen. Nicht der Mensch bewegt die Feder beim Schreiben; Gott läßt die Bewegung in der Feder entstehen. Das Brennen des Feuers ist nur ein jedesmal von Gott geschaffenes Akzidens. Vor dieser Theorie mag der junge Despinoza mehr staunend als bewundernd gestanden haben. Aber ihre Grundlagen machte er sich zu eigen. Die Mutakallimûn legten außer Gott nur den Atomen Substantialität bei. Alles übrige war nach ihnen zufällige Bestimmung; Bewegung und Denken lösten sie in stets wechselnde Zufälligkeiten auf. Es gab nur Wechsel und unaufhörlichen Fluß. In jedem Augenblick bekommt der Mensch von Gott einen andern Körper und eine andere Seele. Wer erkennt hier nicht deutlich die Vorlage für Despinozas Ansicht vom menschlichen Körper als einem stets wechselnden Verhältnis von Bewegung und Ruhe und von der Seele als einer Kette von Ideen?

Jene arabischen Denker hoben durch diesen beständigen Fluß und dieses unaufhörliche Neuschaffen die Gesetzmäßigkeit der Natur und ihren mechanischen Zusammenhang auf. Das war auch ihre ausgesprochene Absicht. Darin unterschieden sie sich von Descartes, welcher trotz seiner Theorie von der göttlichen Mitwirkung als beständiger Schöpfung und von der Passivität des Stoffes die Gesetzmäßigkeit der

Natur und den mechanischen Verlauf alles nicht rein psychischen Geschehens nicht bloß verteidigt, sondern selbst neu begründet hatte. Descartes ließ eben die göttliche Weisheit in einer Weise arbeiten, die für den menschlichen Geist das „Wunder“ des beständigen Eingreifens verhüllte und seinem Auge nur das mit seiner Beobachtung, Berechnung und Erkenntnis prachtvoll Übereinstimmende aufdeckte. Tatsache ist jedenfalls, daß sich aus der wunderlichen Atomistik jener arabischen Weltweisen (die Atome waren nach ihnen belebt, einige denkend, wenn auch nicht im materialistischen Sinn) ebenso rasch ein extremer Okkasionalismus entwickelte, wie aus Descartes' Lehre.

So konnte denn auch Despinoza schon damals beim Lesen des 73. Kapitels des ersten Buches des „Führers“ sich die von Maimûni getadelten Araber ebenso assimilieren und dann über sie hinauskommen, wie er sich später Descartes näherte und ihn rasch überwand. Ja, die arabische Spekulation stand der seinigen näher als die Cartesianische. Denn sie spricht nicht bloß von einer ständigen Neuschöpfung mechanischer Bewegungen, sondern auch von der ununterbrochenen Neuschöpfung von Ideen und Bewußtseinsvorgängen.

Zwischen dem ersten Aufleuchten eines Gedankens und der endgültigen Fassung liegt ja allerdings eine Welt von Erwägungen und Kämpfen. Diese Zwischenstufen anerkennen heißt aber nicht jeden Zusammenhang leugnen.

Levi ben Gerson wird den strebsamen Baruch noch tiefer in die arabische Weisheit eingeführt haben. Hier eröffnete sich dem jugendlichen Einheitsphilosophen der pantheistische Weltblick eines Ibn Rošd. Was Gersonides bekämpfte, sprach ihm gerade zur Seele.

Und mußte es nicht den Forschungseifer des Exegeten reizen, wenn er aus Andeutungen des Maimonides und Gersonides herausahnte, daß die Araber die aufgeklärten jüdischen Ansichten über Prophetie und Wunder mit schonungsloser Folgerichtigkeit aufgerollt hatten?

Vor allem wird es ein Philosoph gewesen sein, dessen Geistesverwandtschaft die Neugierde des jungen Forschers reizte. Es 45
war Abû Nasr al Fârâbî. Kein arabischer Philosoph war von den mittelalterlichen Juden soviel studiert und übersetzt worden als gerade al Fârâbî, al Gazâlî vielleicht ausgenommen. Von ihm wußte Gersonides Merkwürdiges zu berichten. Was vom Menschen nach seinem Tod unsterblich weiter lebt, so lehrte der Araber, entbehrt der Einzelexistenz und verbindet sich mit dem unendlichen Wesen. Sollte diese Vereinigung des Pantheismus mit

der Unsterblichkeitsidee nach allem, was wir bisher gehört haben, den Geist Despinozas nicht besonders fesseln?

Zudem stand al Fârâbîs ethisches Streben gewissen Gefühlen nahe, welche in Baruchs Seele schlummerten. Abû Nasr lebte nach den Grundsätzen seiner Lehre; auch in seinem Tun und Treiben wollte er als Weltweiser gelten.

Sieht man seine Abhandlung über die notwendigen Vorstudien zur Philosophie durch, so wird man von der vollkommenen Ähnlichkeit der dort ausgesprochenen Gedanken mit der Einleitung Despinozas zu seiner Schrift über die Läuterung des Verstandes ergriffen. Selbst die Reihenfolge der Gedanken weicht wenig ab. Hier wie dort treibt ein ethischer Beweggrund zum Philosophieren, hier wie dort schwebt Gottes Erkenntnis als Endziel vor, der Weg zur Vollendung des Wissens führt durch Einsicht in die Natur und in die mathematischen Wissenschaften; nach erlangter Selbstläuterung drängt es beide Weltweisen zur Gewinnung der Nebenmenschen.

„Der Weg, welchen ein der Philosophie Beflissener einschlagen muß, ist das Streben nach rechtem Tun und die Erreichung des Endziels. Das Streben zum Rechttun findet durch die Wissenschaft statt. Denn die Vollendung des Wissens ist die Tat. Die Erreichung des Endziels in der Wissenschaft findet wiederum nur durch die Erkenntnis der Natur statt, denn diese liegt unserem Verständnis zunächst, dann folgt die Mathematik. Das Endziel wird im Handeln zunächst dadurch erreicht, daß der Mensch zuerst sich selbst wohl herstelle, dann aber die andern, die in seinem Hause oder seiner Stadt wohnen, schule."

Die Gotteslehre al Fârâbîs mußte einem durch Gersonides, Creskas und Ibn Esra vorbereiteten Geiste den kräftigsten Stoß zum Pantheismus geben. Wir finden zwar bei al Fârâbî noch nicht jene Sublimierung, jene metaphysische Umformung der neuplatonischen, zwischen Gott und die irdische Welt eingeschobenen Mittelwesen wie im fertigen Spinozismus, aber er ist auf dem Wege zu dieser Vergeistigung der neuplatonischen Phantasiewesen. Sein Gott als Einheit, als alles in allem, sein Begriff der Verursachung erinnert aufs klarste an Despinoza. Man hat jedenfalls gleiches Recht, Parallelen zu Despinoza aus al Fârâbî zusammenzustellen wie aus Giordano Bruno.

Al Fârâbîs Gott, für welchen es eigentlich keinen Beweis gibt, der selbst Beweis für alle Dinge ist, erscheint als das „Eins"; ein wahres Wesen existiert außer ihm nicht. Er ist die Ursache aller Dinge, aber nicht unmittelbar; er bringt alles hervor, ohne

unseren Absichten ähnliche Zwecke zu verfolgen. „Er ist derjenige, für dessen Handlungen es kein Warum gibt.“ In einer bestimmten notwendigen Reihenfolge gehen die Dinge auseinander hervor. „Alles Vorhandene gehört — von seinem Sein aus — einer Klasse oder einer bestimmten Stufe an.“ Gott kennt sein Wesen; als Ursache des ersten Schöpfers setzt er den Anfang für die gesamte Reihenfolge des Guten; Gott ist der letzte Grund für alles, indem er „den Eindruck seines Wesens den Dingen so zukommen läßt, daß sie dadurch zu ‚vorhandenen‘ werden.“ „Sein Wissen ist die Ursache der Existenz des Dinges, welches er kennt.“ Somit haben die Dinge eine Art ewigen Bestandes in Gott. Gott ist das All in seiner Einheit; die Vielheit des Alls wird mit Bezug auf Gottes Wesen zu „Eins“. Erkannt wird Gott nur in seinen Eigenschaften; diese Eigenschaften folgen in gewisser Beziehung aus dem Wesen, zwar nicht der Zeit nach, wohl aber „der Anordnung des Seins nach“. So erklärt sich die Vielheit, die nicht im Wesen Gottes selbst liegt, aber in der notwendigen Anordnung des aus Gott Hervorgehenden begründet ist. Gott erscheint somit gewissermaßen ein zweites Mal in jedem Ding.

Gut wird al Fârâbî vom Kommentator (Ismâîl) so gedeutet: „Erst Gottes zweites Erscheinen steht mit der Vielheit in Berührung.“ „Die Ordnung umfaßt die Vielheit in einer Reihenfolge, und diese Reihe ist eine Art Einheit. Betrachtet man Gott-Wahrheit als ein Wesen in sich und mit Eigenschaften behaftet, so ist er das All in einer Einheit. Dann stellt sich das All dar in seiner Allmacht und seinem Wissen; und aus beiden ersteht das All als ein für sich Bestehendes. Dann umkleidet sich dasselbe mit den Stoffen, und so wird er zum All des Alls vermöge seiner Eigenschaften, indem beides umfaßt wird durch die Einheit seines Wesens.“

Diese Ausführungen berühren sich nicht bloß mit einsamen Spitzen der spinozistischen Spekulation, sie streifen nicht einfach ihre Grundlagen, sie dringen vielmehr ins innerste Mark ein, decken einige der intimsten Fasern auf und spiegeln sogar gewisse feine Nuancen wider. Man erinnere sich nur an die innersten Gedankenreihen des Spinozismus, die sich als dunkle, unlösbare Rätsel in den Tiefen seiner Spekulation verlieren. Die eine, unendliche Substanz, nur in zwei Eigenschaften erkennbar, als einziger Urgrund alles Seins. Die ganze Welt der Ausdehnung und des Denkens durch sie und in ihr, aber doch zugleich als endliche Wirkung nicht unmittelbar auf die unendliche Ursache zurückführbar. Deshalb erscheinen bei Despinoza eine unendliche Reihe von end-

lichen Wirkungen und Ursachen, eine mannigfaltige mechanische, auf einen endlichen Grund zurückgehende Vielheit, welche aber dennoch in Wesen und Existenz undenkbar ist ohne die unendliche Substanz, aus ihr Ewigkeit und Notwendigkeit schöpft, in ihr den letzten Grund, die Einheit und den Abschluß findet. Jeder dieser Gedanken findet sich schon bei al Fârâbî. Wie Despinoza den „göttlichen Verstand" zur natura naturata, zum hervorgebrachten Sein rechnet, so lehrte auch schon der Araber, daß Gottes zweites Wissen, d. h. sein Wissen um das Weltall, Vielheit in sich schließt und somit „später ist als Gottes Wesen", „von diesem Wesen ausgeht". Die Mittelwesen zwischen Gott und Welt haben freilich bei al Fârâbî noch etwas wie Fleisch und Blut an sich, während sie bei Despinoza zu metaphysischen oder rein mechanischen Größen geworden sind. Aber Despinoza brauchte in den Grundriß, den jener entworfen hatte, nur wenig einzuzeichnen, um seinen Plan fertigzustellen.

Außerdem waren diese Zusätze nichts als Überwindungen greifbarer Widersprüche des Arabers. Al Fârâbî wehrt sich gegen den Pantheismus, er will um jeden Preis einen persönlichen Gott aufrecht erhalten. Die Reihe der von ihm gedachten Ursachen soll endlich sein, einen Anfang haben. Solche Stellungen sind bei seinen anderen Voraussetzungen schwer haltbar. Despinoza brauchte auch hier fast nur in ein halbfertiges Netz Linien einzutragen, deren Verlauf einigermaßen wenigstens entworfen war. Al Fârâbî half mit weiteren Nachgiebigkeiten. Sein Weltlauf wie seine Menschenleben wickeln sich mit Notwendigkeit ab. Die Willensfreiheit ist ihm ein Phantom. Jeder Wille geht restlos auf die erste Ursache zurück. Der Mensch stützt sich stets auf Außenursachen, die nicht in seinem Willen liegen; diese stützen sich auf die Anordnung, diese wieder auf Vorherbestimmung, die Vorherbestimmung auf Gottes Entscheid. „Der Entscheid aber geht aus vom Reich Gottes." „Auch die Übel rühren von seiner Macht und seinem Entscheid her. Denn die Übel sind wie eine Folge von den Dingen, denen das Übel notwendig ist."

Selbst in jenen Punkten, in denen al Fârâbî weit von Despinoza abweicht, denkt man unwillkürlich an Beeinflussung.

Der Grundsatz des Arabers, das Unendliche sei nicht in der Schöpfung und in dem, was Reihenfolge und Ordnung hat, mochte doch immer wieder unserem Philosophen in den Ohren gellen und in seinem System jenen Kampf zwischen Pantheismus und Indivi-

dualismus erzeugen, der keinem Beobachter entgehen kann. Auch für seine Erkenntnistheorie und gewisse Grundlagen seiner Affektenlehre scheint unser Philosoph Anregungen aus al Fârâbî empfangen zu haben. Dieser unterscheidet zwischen Vorstellungen, die nur durch andere gewonnen werden, wie z. B. die Idee des Körpers, und den primären Vorstellungen, wie Sein, Notwendigkeit, Möglichkeit. Doch solche einfache Wahrheiten fand Despinoza in jedem logischen Handbuch; wir wollen darauf keinen Wert legen.

Wichtiger ist ein Satz, den Despinoza nach allen Seiten durchdenken und weiterspinnen sollte: Alles, sagt al Fârâbî, dessen notwendige Ursache erkannt wird, wird auch selbst erkannt. „Reiht man nun die Ursachen aneinander, so laufen die letzten bei den individuellen Teildingen aus und zwar auf dem Wege einer notwendigen Verursachung."

Die Lust ist bei al Fârâbî „die Erfassung des Entsprechenden (Adäquaten)", die Unlust „die Erfassung des zu Meidenden": „einer jeden dieser Tätigkeiten entspricht ein vollkommenes Objekt, und ist somit die Lust des Menschen die Erfassung dessen, was ihm lieb ist." Dieses Fundament der Affektenlehre findet sich bei Despinoza fast wörtlich. Auch die Spitzen der Ethik berühren sich bei beiden Philosophen.

„Bei der glücklichen Seele", schreibt Abû Nasr, „besteht die Vollendung in der rechten Erkenntnis der höchsten (ersten) Wahrheit . . . Die glückliche Seele wird etwas vom verborgenen Glück in einer Art Vereinigung in sich aufnehmen und so die Wahrheit (Gott) erschauen."

Die Weiterentwicklung der Gedanken al Fârâbîs durch die Spekulation Despinozas tritt in eine neue, unerwartet scharfe Beleuchtung, wenn man den Kommentar Ismâîls heranzieht; auch er fand auf denselben Pfaden wie Despinoza eine pantheistische Ader bei seinem Meister, und was er aus der mystischen Philosophie der Sufis und aus eigenem Nachdenken hinzufügte, berührt sich in merkwürdiger Weise mit dem Spinozismus.

Nach Ismâîls Philosophie (sufischem Pantheismus) ist, wie Horten (S. 470) bemerkt, alles, was wirklich ist, Gott. „Die Dinge sind nur Scheinexistenzen, in denen die Gottheit sich darstellt. Es existiert nur das Sein, und alle Dinge sind ‚Attribute' und ‚Modi' dieses wahrhaften Seins. An Großartigkeit und hohem Gedankenfluge stehen diese Illusionen den Gedanken Spinozas nicht nach."

Eine Blütenlese aus M. Hortens Übersetzung wird das ins Licht setzen. — Das Wissen um die Ursache erzeugt notwendig das

Wissen um das Verursachte. Die Wahrheit ist, daß die Definition nicht zusammengesetzt sein muß aus Genus und Differenz. Sie muß nur zu dem wahren Wesen des Dinges hinleiten.

Das Wesen (Gottes) enthält in sich trotz seiner Einheit alle Dinge, und diese gehen aus ihm hervor durch einen unfreien, innergöttlichen Prozeß.

Die Einheit, d. h. der Notwendige, der Wahre, insofern er in sich ohne ein anderes Ding außer ihm betrachtet wird, erschafft ein Ding, wenn sie ihren Schatten fallen läßt, so daß dieser Schatten zum Schreibrohr wird. Dies ist der erste Verstand; denn man sagt, das erste, was hervorgeht (aus Gott), muß eins sein und unabhängig im Sein und Wirken. (Außer dem ersten Verstand entsteht aus Gott nichts, es sei denn durch Vermittlung.) Die Vorherbestimmung bedeutet das Hervorgehen der Dinge aus der idealen zur realen Existenz; Vorherbestimmung bedeutet bei den Ašâriten die schöpferische Tätigkeit Gottes, die die Dinge hervorruft in ihren bestimmten Zeiten und partikulären Umständen. Diese Vorherbestimmung verwirklicht sich nur durch ein allmähliches Herabsteigen auf die verschiedenen Stufen (der Geschöpfe) nach einem ‚Maß', d. h. in einer solchen Größe, wie sie die Aufnahmefähigkeit der Dinge erfordert.

Wie ist es möglich, fragt Ismâîl, zu einem Uranfange zu gelangen, da doch die Ursache eines Zeitlichen nur ein Zeitliches sein kann? Denn das Zeitliche kann nicht vom Ewigen ausgehen, sonst ergäbe sich ein Zurückbleiben der Ursache hinter der Wirkung. Antwort: Die Ursachen jedes Zeitlichen bestehen in zwei Reihen. Die eine erstreckt sich in die Länge, und sie ist es, die ohne Ende weitergeht (indem ein Zeitliches das andere in anfangslosem und ewig fortschreitendem Wechsel oder ewigem Kreislaufe hervorbringt). Die andere erstreckt sich in die Breite, und in ihr muß man zu einem durch sich Notwendigen gelangen, sonst ergäbe sich diejenige unendliche Kette, die unmöglich ist.

Das alles steht fast wörtlich in Despinozas Ethik.

Die verursachte Wesenheit ist in sich ihrem Wesen zufolge weder unmöglich — sonst würde sie nicht existieren, noch notwendig —, sonst könnte sie nicht verursacht sein. In sich ist sie also möglich, bei der Existenz ihrer Ursache notwendig, im Falle der Nichtexistenz derselben unmöglich, also in sich vergänglich, durch ihre Relation (zur Ursache) aber unabweisbar notwendig. Auch das sind bis ins kleinste spinozistische Gedanken.

In der Realität besteht nur ein einziges Wesen, nämlich das Wesen des notwendig Seienden, des Wahren, und daher ist Er nach seinem Wesen und seiner Eigenschaft alle Dinge in Form einer Einheit.

Das Wissen (Gottes) um sein Wesen ist nicht von ihm selbst verschieden, sondern ist er selbst, jedoch sein Wissen um das All ist eine Eigenschaft seines Wesens, also nicht dieses selbst, sondern ihm inhärierend. In demselben befindet sich die endlose Vielheit, entsprechend der endlosen Menge der Objekte und der Aufnahmefähigkeit (des Subjekts d. h.) der Erkenntniskraft und der unbegrenzten Allmacht (zu ihnen).

Diese überraschenden Ähnlichkeiten,' ja Kongruenzen dürfen nicht zur vorschnellen Annahme verleiten, Despinoza habe sie unmittelbar aus einer hebräischen Übersetzung des Arabers geschöpft. Die Konstatierung des Tatbestandes genügt.

Der Art der Überlieferung nach wird Despinoza diese Stellen, falls sie ihm vorlagen, nicht Ismâîl, sondern al Fârâbî selbst zugeschrieben haben.

Dessen philosophische Autorität wuchs in seinem Geist um so mächtiger an, als er sich mit ihm eins wußte in der grundlegenden theologisch-exegetischen Frage über die Prophetie.

Al Fârâbî und Averroes waren für Despinoza nicht die einzigen Meister.

Von Ibn Sînâ (Avicenna) können wir absehen, weil erwiesenermaßen nur wenige hebräische Übersetzungen einiger seiner Werke 46
verbreitet waren. Wenn aber nicht alle Anzeichen täuschen, so würde eine genaue Untersuchung der hebräischen Übersetzungen al Gazâlîs dankbar und höchst ergiebig sein. Gemeint ist hier an erster Stelle Isaaks ibn al Balag Übersetzung der „Tendenzen der Philosophen". Zumal das „freigeistige" Vorwort und die Anmerkungen Isaaks mußten sich dem Geist des suchenden Zweiflers eng anschmiegen. Wie zündete bei ihm der Satz: Die Philosophie lehre durch Beweise, die Religion gebe Erzählungen, welche für die Menge bestimmt seien. Wieviel zu denken mußte ihm der Exkurs über den Ursprung des Guten und Bösen geben in al Balags Fassung. Auch vom Ergänzungswerk al Gazâlîs „Widerlegung der Philosophen" und von der Replik des Averroes „Widerlegung der Widerlegung" existierten hebräische Übersetzungen.

Zum Schluß möchten wir auf ältere arabische Pantheisten aufmerksam machen, welche Despinoza vielleicht aus zweiter und dritter Hand bekannt waren.

3. Arabische Pantheisten und Ibn Tofail.

Der zornsprühende Brief des Taki al dîn ibn Tejmîja aus dem 7. Jahrhundert der Hidschra an die Rechtgläubigen von Kairo über den Pantheismus einiger islamitischer Philosophen eröffnet
47 die ergiebigste Fundgrube. Ibn Tejmîja ereifert sich gegen die Ansichten des Ibn ʿArabî und anderer Pantheisten. Ibn ʿArabî lehrte die Identität Gottes mit dem Sein der Substanzen, ließ aber zugleich die Wesenheit der Substanzen als etwas ewig Nicht-Seiendes von Gott unabhängig bestehen. Das Wissen der erkennenden Menschen ist auch Gottes Erkenntnis. Die ganze Welt ist gleichsam Gottes Verkörperung. Um nichts besser ist nach Ibn Tejmîja der Philosoph al Sadr-al Rûmî. Auch nach ihm ist Gott das Sein und die Substanz aller Dinge und existiert nur, sofern er als das Absolute in den Einzelwesen zur Erscheinung kommt. Am schlimmsten kommt al Rûmîs Schüler al Tilimsânî davon. Er führte die Identität von Gott und Natur bis zum Äußersten durch. Seine Anhänger lehrten, daß die Einzeldinge sich zu Gott verhalten wie die Wellen zum Meere. Jeden Begriff des Bösen hob er auf. Ganz ähnlich dachten auch Ibn Sabbin und al Balbânî.

Vielleicht war es aber auch Despinoza vergönnt, die mystisch-pantheistische Lehre arabischer Philosophen aus einer reineren Quelle als aus Ibn Tejmîjas parteiischem Schreiben zu schöpfen. Al ʿArabîs Werk „Fuṣûṣ al-ḥikam“ mag er aus jüdischen Polemikern gekannt haben. „Tatsächlich wird man“, so schreibt Schreiner, „nicht leicht ein Werk aus dem Mittelalter angeben können, in dem pantheistische Lehren samt ihren letzten Folgerungen mit gleicher Rücksichtslosigkeit dargestellt werden wie in diesem gar nicht umfangreichen Werke.“

Hier liest man von Gott als dem Wesen aller Dinge, durch dessen Sein die ganze Welt besteht; in ihm ist alles eins. Man liest von der einzigen Substanz, Gott, und den Dingen, der Vielheit der Formen, als Modi Gottes. Man liest von Gottes unzähligen Attributen, die eins sind in Gottes Wesen. Genau wie später bei Despinoza folgt auch bei al ʿArabî aus der All-Eins-Lehre die eigenartige Auffassung der Vorsehung und Vorherbestimmung. Kurz gesagt, alles wird durch das notwendige Wesen der Dinge bestimmt.

Schon vor al ʿArabî gab es im Islam bedeutende pantheistische Strömungen, welche Baruch nicht unbekannt geblieben sein dürften. Abû Mugît al Husejn al Hallâg († 309 d. H.) hat in mystischen Sätzen seinen Pantheismus ausgesprochen, deren Grundton ist: „Es gibt zwischen mir und Gott keine zwei.“

Interessante und sympathische Nachrichten über arabische Systeme und Anschauungen mag Despinoza auch aus dem Buch „Lebensbaum“ (Ez Chajjim) des Ahron ben Elia aus Nikomedien (14. Jahrh.) geschöpft haben. Allerdings war dieser Ahron ein Karäer, und als solcher sicher kein gern gesehener Gast in den Büchereien rechtgläubiger Judengemeinden. Aber der Einfluß Maimûnis und anderer Weltweisen hatte diesen gemäßigten, gescheiten und gelehrten Mann von manchen Vorurteilen geheilt und seine Religionsphilosophie auch dem orthodoxen Juden möglich gemacht. Ja, viele Seiten des Lebensbaumes enthielten eine schöne Apologie der Thora gegen den Rationalismus Maimûnis und waren somit eine ganz geeignete Lesung für neuerungssüchtige Jünger der Philosophie. So können denn auch strenge Meister das Buch dem verdächtigen Baruch angeraten haben. Unter den Lehren, welche Ahron zu widerlegen sucht, fand sich nicht weniges, was Despinoza wohl gefallen mußte. Die ausführliche Darlegung der Atomlehre Epikurs, die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansichten über das Gute und Böse, die Prophetie, die Vorsehung, die Unsterblichkeit.

In einem Punkt streift Ahron eine der wichtigsten Lehren Despinozas. Er selbst scheint dem Guten und Bösen keinen absoluten Wert beizulegen; Gutes und Böses sind ihm ethische Größen, welche von Gott dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen angepaßt wurden und in diesem Triebe wurzeln. Mehr als vorsichtig vermuten können wir allerdings hier nicht.

Unser letzter Schritt auf arabischem Boden kann dagegen mit etwas größerer Sicherheit und Festigkeit erfolgen.

In Rosenthals Bibliothek (Amsterdam) findet sich ein holländisches Exemplar der Opera posthuma Despinozas, welches mit 48
einem eigentümlichen arabischen Roman aus dem 12. Jahrhundert in holländischer Übersetzung zusammengebunden ist. Es scheint dies auf eine Verwandtschaft der beiden Werke hinzuweisen; vielleicht hatte sich unter den Freunden des Philosophen die Nachricht erhalten, daß der arabische Roman nicht ohne Einfluß auf die Ethik gewesen sei. Der Held der Erzählung heißt Haij ibn Jakẓân (Joktan); Verfasser ist Abû Bekr ibn ʿAbdalmalik ibn Tofail (Ṭufail). Er schildert die Selbsterziehung eines Naturmenschen, den die Betrachtung der Welt zur höchsten Erkenntnis Gottes und mystischen Vereinigung mit ihm geführt hat. Beim ersten Durchblättern schlägt einem kein spinozistischer Ton entgegen. Man hat es auch nicht mit

einer streng logischen, philosophischen Darstellung zu tun wie bei al Fârâbî, sondern mit einem mystischen Schauen, einem geheimnisvollen Ahnen, dunklen, vorsichtigen Andeutungen. Aber was später den in Naturwissen und Mathematik getauchten Geist Despinozas abstieß, mag damals den Verfasser der zwei mystischen Dialoge des kurzen Traktates angeheimelt haben.

Ibn Tofails Einheitslehre kommt der spinozistischen recht nahe, auch in nebensächlichen Dingen.

Der Naturmensch Haij ibn Jakẓân beobachtet Tiere in ihrem mannigfaltigen und doch wieder so ähnlichen Treiben und schließt daraus auf die Einheit des „Geistes", der in ihnen wohnt.

„Wäre es möglich, das Ganze aus den vielen Herzen zu sammeln und in ein Behältnis zu bringen, so würde es nur eine und dieselbe Sache ausmachen — so wie einerlei Wasser oder einerlei Saft in viele Gefäße zerteilt, und darauf wieder gesammelt, in beiden Zeiten, zerteilt und gesammelt, dieselbe Sache bleibe, nun aber in gewisser Rücksicht vervielfältigt sei."

Man vergesse nicht, daß unser Philosoph ebenfalls des Beispiels von Wasser sich bediente, um seinen Einheitsgedanken zu verdeutlichen. Durch weitere Schlüsse gelangte Jakẓân auf demselben Wege zum Ergebnis, daß alle Tiere eine Einheit, gleichsam ein Individuum ausmachen. Hierauf erklärte er auch alle Tiere und Pflanzen für ein Ding und lernte allmählich, „daß alle Körper, lebendige und leblose, ruhende und sich bewegende, einerlei seien". Die Verschiedenheit in den Dingen scheint ihm von der Form zu kommen. Um ihren Urheber zu finden, vertieft er sich in das Studium der Himmelskörper.

Und nun erscheint ihm „der ganze Himmel mit allem, was er enthält, ein aus vielen Stücken zusammengesetztes Ding . . ., in dem alles, was er vordem betrachtet hatte, wie Erde, Wasser, Luft, Pflanzen und Tiere und alle übrigen ähnlichen Dinge unzertrennlich vereinigt wären, so daß das Ganze einem Individuum aus den Tiergeschlechtern gleiche".

Alles sei gleichsam nur eine Substanz. Jetzt erschwingt er sich von den geschaffenen Dingen zum Schöpfer. Er schildert ihn als ewig und unendlich vollkommen. Mit schwerem, langsamem Flügelschlag sucht er höhere Regionen zu gewinnen, um Gott und Welt zugleich zu überschauen. Die Welt gilt ihm als ewig, wenn sie auch „dem Wesen nach" später als Gott ist. Von Sehnsucht nach dem unendlichen Gut getrieben, verliert er sich in Gott und findet im ruhigen Anschauen seines Wesens das Vollmaß der Glückseligkeit und die Freiheit von allem irdischen Elend. Da kommt

es ihm vor, daß er mit Gott eines Wesens sei, und mit der Erkenntnis vom notwendigen Wesen auch dieses selbst besitze. Diese Betrachtung führt ihn zur Annahme, daß alle unstofflichen Wesen nur ein Ding ausmachen. Aber alsbald kommt ihm die Irrigkeit dieser Auffassung zum Bewußtsein. Gott „befreit" ihn vom falschen Wahn. Jedoch ist diese Befreiung eine eigenartige. Tofail verschanzt sich hinter Geheimnissen und unendlich feinen Unterscheidungen. Er kommt zum Ergebnis, daß man bei geistigen Wesen weder von Einheit noch von Vielheit sprechen könne, da beide Begriffe Stoffliches oder doch Zusammengesetztes voraussetzen.

Man bekommt den Eindruck, daß der Naturmensch nicht alles zu sagen wagt, was er denkt; die Einheit der Natur bleibt für ihn ein Wunsch und ein Geheimnis. Despinoza verstand es, zwischen den Zeilen zu lesen, wenn es sich bei ihm um liebgewonnene Anschauungen handelte; verborgene Inkonsequenzen entgingen nicht leicht seinem scharfen Auge.

So mochte Ibn Tofail vollenden, was Ibn Esra, Gersonides, Creskas und die Araber begonnen hatten. Eine eigenartige, nach Einheit ringende Auffassung des Alls umklammerte immer fester Despinozas Geist, vor dem die Grenzen zwischen Gott und Natur mehr und mehr verschwammen.

Man wird deshalb kaum irre gehen, wenn man diese pantheistischen Bruchstücke einer neuen Weltanschauung im Geiste Despinozas schaut, bevor man ihn zum zeitgenössischen italienischen Pantheismus in die Lehre schickt. Was Schaarschmidt, Sigwart und besonders Dilthey an Stellen aus Giordano Bruno gesammelt haben, macht es allerdings nicht unwahrscheinlich, daß Despinoza den italienischen Pantheisten gekannt hat. Schon Bayle hatte das vermutet. Aber die Keime lagen schon viel früher in der Seele des Philosophen. Bruno mag das Aufgehen der Saat beschleunigt haben. Man darf aber nicht vergessen, daß die seltenen Werke des Verfemten schwer aufzutreiben waren. Sie tauchten hie und da vorsichtig auf in den Kreisen der Freidenker und wurden dort geheimnisvoll von Hand zu Hand gegeben. Despinoza kann ihnen demnach nicht leicht vor dem Jahre 1653 oder 1654 im Haus seines Lehrers van den Ende begegnet sein. Damals hatte er aber, wie wir sehen werden, eine strengere philosophische Schule durchgemacht. Nach der Bekanntschaft mit Descartes wird ihn die poetisch-mystische Art Giordano Brunos weniger ange-

sprochen haben. Solche Intuitionen waren gut, um Ideen zu erzeugen; diese hatten bereits im Geist Despinozas Wurzel gefaßt; er schritt zum ersten Entwurf eines geschlossenen Systems, und hier versagte Bruno gänzlich.

VI. Der theologisch-philosophische Rest und seine Schicksale aus der Vogelschau betrachtet.

Die Ahnung einer pantheistisch aufgebauten Welt, deren Säulen und Grundfesten jenseits der hl. Schriften zu suchen waren, verdichtete sich in Despinozas Geist zu einem theologisch-philosophischen Rest, welcher dem Streben nach dem Rabbinat Einhalt gebot.

Es muß um das Jahr 1651 gewesen sein, ein Jubeljahr für
49 die gläubigen Juden Amsterdams. Das Londoner Parlament hatte Manasses ben Israel Bittschrift zugunsten der Judenschaft freundlich aufgenommen. Im Sommer 1651 war der englische Botschafter bei den Generalstaaten, Lord Oliver Saint-John, in der Amsterdamer Synagoge erschienen und mit Musik und Jubelhymnen empfangen worden. Der mit seinem Glauben innerlich zerfallene Baruch mag wenig Begeisterung bei diesem Anlaß an den Tag gelegt haben. Eher wird ihm die um jene Zeit zunehmende Spannung zwischen Manasse und Morteira ein ironisches Lächeln entlockt haben. Der Jüngling, welcher an die Auserwählung seines Volkes nicht mehr glaubte, hegte gewiß keine sanguinischen Hoffnungen für dessen Zukunft.

Er übersah die Errungenschaften seiner theologischen Studien und fand sich mitten unter Ruinen. Was er sich bisher an Ansichten gesammelt hatte, begleitete ihn als eine Art dilettantischer Weltanschauung, deren Dämmerlicht ihn unbefriedigt ließ, und deren Nebelmassen immer wieder sein dunkelndes Auge verwirrten, seinen zagenden Fuß hemmten. Er konnte nicht ahnen, daß er nach kurzer Zeit durch allerlei glückliche Umstände ein einigendes Band entdecken werde, welches in die Wirrnis seiner von allen Seiten zusammengeflossenen Anschauungen einiges Licht und einigen Zusammenhang bringen sollte. Er gab für einen Augenblick das Suchen auf. Uns Späteren, die wir seine weitere Entwicklung überschauen, eröffnet der „theologische Rest“ die fruchtbarsten Gesichtspunkte. Wir finden darin die ganze spinozistische Lehre

im Keime vorgebildet. Um die Entwicklungsgeschichte Despinozas zu erfassen und die Kontinuität seiner Denkarbeit nicht zu zerreißen, ist die bisher geschilderte, scheinbar regellos verlaufende und unfruchtbare theologisch-philosophische Schule unentbehrlich.

Wir können uns jetzt die Frage einigermaßen beantworten, an welchem Riff, in welcher Brandung das Fahrzeug des jungen Rabbinerkandidaten zerschellte. Welches Rätsel erschien ihm eigentlich so verzweifelt und unlösbar? Wo mußte er anknüpfen, da er nach Jahresfrist den zerrissenen Faden weiterzuspinnen unternahm? Fest stand für ihn, allerdings nicht als bewiesene Wahrheit sondern als eine Art Axiom, die Notwendigkeit alles Geschehens, die Unmöglichkeit einer Schöpfung aus nichts und die Forderung einer gewissen Einheit des Alls. Auch die Unveränderlichkeit und Unendlichkeit des Urwesens, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt, scheint sich mit seinem Geist unzertrennlich vermählt zu haben. Das alles war auf einen etwas naturalistischen Grundton gestimmt. Die in Gottes Natur hineingezogene unendliche Ausdehnung vermittelte unklar zwischen Gott und Stoff, während die als Anhängsel des Körpers gefaßte Seele einen waghalsigen Übergang vom Stoff zum Geist improvisierte. Forscht man aber nach der zentralen Tatsache, welche den Geist Despinozas von jeher und von jetzt an immer zum Suchen trieb und neue Zweifel wachrief, zum Niederreißen zwang und neue Pläne eingab, so findet man nach eifrigster Durchforschung aller Gedankengänge und Irrungen des Suchenden, aller Grundlagen und Voraussetzungen des reifen Systematikers an erster Stelle die eine alles tragende Wahrheit: Es gibt Dinge, welche den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst tragen. Diese Tatsache entzündete als schöpferischer Funke in Despinozas Geist die glänzendsten Feuergarben. Sie jagte zunächst die beunruhigende Frage auf: Woher bekommen also solche Wesen ihre Existenz?

Diese Tatsache und diese Frage mußte jeden beschäftigen, der den philosophischen Gehalt der Kabbala geprüft hatte, sie stand auch im Mittelpunkt der jüdischen und der arabischen Weisheit. In ihr verdichtete sich gleichsam zum Rätsel der metaphysische Rest aller bisherigen Denkarbeit des Bachurs von Amsterdam. Die Unmöglichkeit, auf diese Frage eine Antwort zu geben, welche mit dem übrigen aus den bisherigen Studien gewonnenen theologisch-philosophischen Gehalt übereingestimmt hätte, ließ ihn an der Metaphysik verzweifeln.

An eine Übereinstimmung war ja vorläufig nicht zu denken. Es gibt keine Schöpfung aus nichts, redete sich der junge Zweifler ein; und doch empfangen viele Dinge ihre Existenz von außen her. Was ist diese Existenz, bevor sie sich in einem Ding wesenhaft offenbart hat? Was ist das Wesen dieses Dinges, bevor es sich mit Existenz umkleidet? Wie kann das unveränderliche, einfache, unendliche Wesen von dem Seinigen abgeben, ohne sich zu ändern und ohne etwas einzubüßen? Gibt es keine Schöpfung aus nichts, so sind wenigstens die Bestandteile aller Wesen ewig und unvergänglich. Wie verhalten sich diese Teile zu dem Ganzen, aus dem sie geflossen, und zu dem Ganzen, zu dem sie in ewigem Flusse werden? Will man alle diese verwirrenden Fragen miterleben, so braucht man nur die ersten, unwirschen und ungefügen Antworten zu lesen, wie sie der Philosoph in seiner handschriftlichen Erstlingsschrift „für Schüler“ suchend und tastend erteilt hat. Die hier im ersten Teil erhobenen Schwierigkeiten und Einwendungen bewegen sich fast insgesamt um diese eine Frage. Es mußte so kommen. Als der Philosoph nach einer kurzen antimetaphysischen Pause zur liebgewonnenen Denkarbeit zurückkehrte, erhob sich das Rätsel, welches den Schwung seiner Flugkraft eben noch gelähmt hatte, gleich wieder neckend und peinigend vor seinem Geist. Er faßte es diesmal zuversichtlich ins Auge, weil er den Weg der Lösung zu ahnen glaubte. Er gab in überschäumendem Übermut keck unwahrscheinliche Antworten, denn er war seines Finderglücks sicher. Und auch der reife Mann erfreute sich an jener ersten Fragestellung. Hatte sie ihn ja nicht bloß entwaffnet und verwundet, sondern ihm auch den Trank der Genesung und neuen Waffenschmuck gereicht. Despinoza liebte es zudem auch, seinen eigenen Entwicklungsgang für vorbildlich zu halten. Als er demnach in seinen letzten Lebensjahren an der Schwelle der politischen Abhandlung mit wenigen Strichen seine Grundgedanken skizzierte, den ersten Keim und den fruchtbarsten Samen andeuten wollte, stellte er eben jene Tatsache und jene Frage aus seiner Sturm- und Drangperiode an die Spitze:

„Man vermag jedes Naturding“, so schreibt er dort, „adäquat aufzufassen, ob es nun Dasein hat oder nicht. Es läßt sich also weder der Ursprung der Existenz der (endlichen) Naturdinge, noch ihr Beharren im Dasein aus ihrer Definition allein ableiten. Denn ihre ideale Wesenheit ist nach ihrem Eintritt in die Existenz dieselbe wie vorher. Der Ursprung ihrer physischen Realität folgt demnach nicht aus dieser Wesen-

heit; demgemäß auch nicht ihr Beharren im Sein. Zu ihrer Erhaltung ist dieselbe Macht notwendig, welche erforderlich war, sie ins Dasein zu rufen. Daraus folgt, daß die Macht der Naturdinge zur Existenz und folgerichtig auch ihre Macht zur Tätigkeit keine andere sein kann als Gottes ewige Macht."

Hier ist also auch die Lösung angedeutet, die ihm bereits als Ahnung die Genesung von der philosophischen Entmutigung brachte; das Ewige und Unendliche erfüllt die endlichen „kontingenten" Naturdinge mit Existenz.

Wir finden demnach wirklich die von uns als Zentraltatsache bezeichnete Wahrheit immer wieder im Mittelpunkt des spinozistischen Denkens. So war es von jeher gewesen. Aber um die Stunde, die wir jetzt mit Despinoza durchleben, erwies sich das Dornengestrüpp als undurchdringlich. Vergegenwärtigen wir uns die Unheimlichkeit der Lage.

Es existieren Dinge, deren Wesenheit keinen Grund abgibt für ihre Existenz. Woher schöpfen sie ihr Dasein? Versponnen mit dem Gedanken eines dunkel geahnten All-Eins und All-Ganzen und mit der Leugnung einer Schöpfung aus nichts ergibt diese Frage mit einfachster Notwendigkeit die andere nach dem Zusammenhang der Teile mit dem Ganzen. Gibt es kein Werden im strengen Sinn, so gibt es nur Zusammensetzungen — Teile und ein Ganzes; gibt es nur ein Unendliches, Allumfassendes, so treten die evident getrennten Einzeldinge als eine Art von Teilen auf — wieder ein Ganzes und seine Teile; gibt es eine unendliche Ausdehnung, so sind die Ausdehnungsstücke Teile; als eine Art Teil erscheint auch die als Anhängsel gedachte geistige Seite der Naturdinge — Teile und ein Ganzes, so lautet immer von neuem das Problem. Es wird im Geist des Jünglings identisch mit jener unbequemen, aus der Zentraltatsache, wie wir sie eben gezeichnet haben, herausgewachsenen Frage. Die im kurzen Traktat und besonders in den bekannten Zwiegesprächen als böswillige Versuchungen auftretenden Schwierigkeiten gegen die allmählich reifenden, pantheistischen Grundgedanken flüstern daher mit dämonischer Ironie beständig dem Sucher ins Ohr: Wie lösest du das Rätsel vom Ganzen und den Teilen? Der Philosoph windet und wehrt sich zürnend und scheltend.

Das Problem vom Ganzen und den Teilen in der Natur ist der einzige Zugang zum Spinozismus. Hat man es im Sinne des Philosophen erfaßt und zerlegt, so hat man den Spinozismus ver-

standen. Despinoza wird eine eigene Logik der Teile und des Ganzen aufstellen, an ihr wird er seine Erkenntnistheorie messen, aus ihr die Grundlagen seiner Metaphysik zimmern, mit ihr alle Widersprüche zu lösen suchen.

Für den Augenblick ist er aber wehr- und fassungslos. Er hat kein Instrument zum Teilen und kein Band zur Einigung. Der erste Schimmer der Klarheit wird erst aufleuchten, wenn er in Descartes' Werkstatt die Werkzeuge findet, die seiner Hand angepaßt sind und die Ausführung seines Planes ermöglichen.

Er wird aber nicht, wie man gewöhnlich annimmt, alsbald mit sicherer Hand die feinsten Züge seines Weltbildes herausmeißeln. Mühsam wird er vorerst Stück um Stück aus dem Rohen herausarbeiten und diese Details vergleichend aneinander halten, bis sie, oft und oft überarbeitet, notdürftig zueinander passen. Dabei werden ihm gerade die aus den Gesellenjahren mitgenommenen Probearbeiten behülflich sein.

Die Ausdehnung als Eigenschaft Gottes wird im Lichte des Cartesianischen Weltbildes von neuem aufleben und unter dem Druck zeitgenössischer anticartesianischer Spekulationen aus dem Cartesianismus abgeleitet werden. Die Auflösung der Seelensubstanz in eine Reihe von Erkenntnis- und Bewußtseinsakten liegt jetzt noch in ihrer arabischen Fassung brach in Despinozas Geist. Auch diese Lehre wird bald bei dem Studium Descartes' und anderer Modernen das spinozistische Gepräge erhalten.

Die zwei parallelen Reihen der Ursachen aller Dinge, die endliche, mechanische und die ewige, göttliche, substantielle werden mehr und mehr in die Form gegossen, in welche sie al Fârâbi-Ismâîl gebracht hatten. Das absolute, göttliche Denken als Selbsterkenntnis und der unendliche göttliche Intellekt, das erste „Geschöpf", als Erkenntnis der endlichen Vielheit, werden in Despinozas System ihren arabischen Ursprung niemals verleugnen; ja die scheinbaren Widersprüche der Ethik in bezug auf die unendliche Idee können nur im Lichte dieses arabischen Ursprungs endgültig gelöst werden. Dasselbe gilt vom ewig wiederkehrenden Streite, ob nach Despinoza nur die Substanz existiere, während den endlichen Dingen keine Realität zukomme. Despinoza faßt dieses Problem an und löst es im Sinne Philos und der arabischen Denker. Und gerade die hier genannten Probleme, ein Hauptinhalt des theologischen Restes, sind nach einer kurzen antimetaphysischen Periode die ersten, nach welchen der Philosoph

greifen wird, um sie zu klären, zu festigen und auf ihnen weiter zu bauen.

Man kann demnach die spätere Entwicklung des Philosophen nicht klar durchschauen, wenn man den ungeheuren Einfluß seiner neuplatonisch-arabischen Studien unterschätzt. Was ihm jetzt fehlte, eine Erkenntnislehre und eine Psychologie, das wird er sich bald holen, aber nicht aus der pantheistischen Naturphilosphie der Renaissance, auch nicht aus Descartes allein, sondern aus den Werken platonisierender Zeitgenossen. Und die unbewußten Sympathien, welche ihn gerade zu dieser Schule führen, sind eine Frucht der Geistesrichtung, deren allmähliches Werden die vorhergehenden Seiten zu schildern versuchten. Er wird freilich auch schnell und sicher nach den naturalistischen und pantheistischen Elementen in der Renaissance-Philosophie greifen, aber eben doch nur, weil er durch seine bisherigen Studien in den Bann dieser Ideen gezogen wurde.

So haben wir denn gewiß nicht ohne Frucht die griechisch-orientalische Reise des angehenden Rabbiners miterlebt.

Was aber die Nachwelt jetzt mit größerer Klarheit schaut, das alles war dem Auge des entmutigten Bachur wie verschleiert. Er versank in Zweifel und nagender Ungewißheit. Diese Revolution des Verstandes verband sich mit Stürmen des Herzens und Gemütes, und aus dem Schoße des religiösen Israels Amsterdams drangen Vorboten eines gefährlichen Gewitters an sein Ohr. Es kamen die kritischen Tage.

Viertes Kapitel.

Das Ringen um ein neues Leben.

I. Der Kampf um Frieden.

1. Sturm und Drang von innen und außen.

1 In den kurzen Selbstbekenntnissen, welche Despinoza am Anfang seiner Abhandlung über die Heilung des Verstandes niederschrieb, läßt sich mit aller Deutlichkeit eine vierstufige Entwicklung seiner sittlichen Anschauungen unterscheiden. Zunächst sehen wir ihn umschwärmt von Begierden nach Reichtum, Ehren und Lust. Er steht nicht im Kampf mit diesen Dingen, die er für Güter hält, er streckt sich nach ihnen aus und ersehnt sie heiß. Sein Kampf gilt Menschen und Dingen, die er fürchtet. Das Unangenehme, das er scheut, erscheint ihm als Übel; er schreit nach Gütern, die ihm entfliehen. Da naht die Stunde einer erlösenden Erkenntnis. Die Nichtigkeit all der Dinge, welche unser tagtägliches Leben füllen, kommt ihm zum Bewußtsein. Er macht die Erfahrung, daß die Furcht einem Gespenst gleich versinkt, sobald man den Geist von ihr abwendet. Das Angenehme und das Übel verlieren ihren Reiz und Schrecken, wenn sich das Gemüt von ihnen nicht einnehmen läßt. Aber diese Erfahrung bleibt zunächst unfruchtbar. Mögen jene irdischen Dinge nur Scheingüter sein, ihr Besitz erfreut und zerstreut doch. Gibt man sie auf um eines unsicheren höheren Gutes willen, das vielleicht unerreichbar bleibt, so ist der Versuch allzu gewagt. Man hat alles verspielt und keinen Ersatz gewonnen.

Aber ernste Betrachtung und Selbstprüfung zeigt mehr und mehr den Wert und die Erreichbarkeit eines höheren, geistigen Glückes. Der Sucher genießt es auch auf einen Augenblick, in seltenen, seligen Stunden, er ringt mit sich, es zu bannen; aber auch auf dieser dritten Stufe sind die Witterungen der Seele noch unzuverlässig und schwankend. Doch bleibt der endliche Sieg nicht

aus. Der Geist erkennt in Gott sein höchstes Glück und rafft sich mit unwiderstehlicher Flugkraft auf, es zu erreichen und dauernd festzuhalten.

Die Lebensperiode Despinozas, welche uns eben beschäftigt, zeigt ihn uns offenbar auf jener ersten Stufe. Sie bedeutete einen Abfall. Lebensernst und glühender Wissensdrang hatten den Jüngling in der Einsamkeit am Büchertisch vor Leichtsinn und Verführung bewahrt. Jetzt war aber eine wilde Stimmung der Unzufriedenheit über ihn gekommen. Er stand wie vor einem zertrümmerten Lebensideal. Die Schwingen seines Geistes waren lahm geworden. Die Kraft fuhr in den jugendlichen Körper, und der müde Geist ließ ihn gewähren. Despinoza erfuhr damals an sich die Tyrannei der sinnlichen Lust, er litt unter dem verzehrenden Drang nach Reichtum und Ehren und fühlte sich diesen Leidenschaften gegenüber ohnmächtig. Leichtsinnige Freunde mögen die inneren Gluten des jungen Denkers geschürt haben. Besonders auffallender Verirrungen scheint er sich aber auch damals nicht schuldig gemacht zu haben. Es brauchte unglaublich viel, um aufzufallen in einer Zeit, die unverzeihlich viel verzieh.

Die alten Kameraden und Bekannten beobachteten scharf und argwöhnisch die religiöse Sezession des Jünglings, auf den die Lehrer so große Hoffnungen gesetzt hatten. Ehrlichere zogen sich zurück; aber es gab auch heuchlerische Freunde, welche durch listige Schmeichelei den einst beneideten Kollegen zu verderben suchten. Seine Sitten gereichten ihnen weniger zum Anstoß; sie mögen noch besser gewesen sein als die ihrigen. Aber sie zweifelten stark an seiner Rechtgläubigkeit.

Lucas führt, wie schon erwähnt, zwei dieser falschen Freunde 2
ein; sie schleichen sich mit süßer Schmeichlermiene an Baruch heran und heucheln einen brennenden Wissensdurst, um den zurückhaltenden Jüngling zum Selbstverrat zu verlocken. Despinoza verweist sie zunächst auf Moses und die Propheten. Endlich gibt er ihrem Drängen nach und gesteht ihnen, daß er in der hl. Schrift einen körperlichen Gott finde, daß ihm die Engel als Phantasiegebilde erscheinen, daß es schriftgemäß sei, unter Seele einfach das Leben zu verstehen und über Unsterblichkeit verständnisvoll zu schweigen. Die Freunde heucheln Bewunderung und Überzeugung und wollen nach einiger Zeit weitere Geständnisse erpressen. Aber der junge Zweifler war gewitzigt, er hatte argwöhnisch beobachtet, war mißtrauisch geworden und hüllte sich in Schweigen. Da schwuren

die beiden Spione zornig Rache, sie verkündeten überall, der hoffnungsvolle Schüler Morteiras sei zum gottlosen Abtrünnigen geworden.

Diese Lucassche Erzählung paßt gut ins Jahr 1651 oder 1652, in den Zeitraum, den wir schildern. Müssen wir doch schon seit 1653 und 1654 unsern Philosophen häufig in nichtjüdischen Kreisen suchen. Unser Bericht zeigt ihn uns noch in innigem Anschluß an die jüdische Gemeinde; noch schwebt sein Bild rein und ohne Makel den Augen der Meister vor. Auch die folgenden Züge stimmen zu diesem Ansatz. Auf die Anklage der beiden Angeber versammeln sich „die Weisen“ („Richter“) der Synagoge und laden den jungen Frevler vor. Despinoza erscheint und leugnet, daß er sich etwas vorzuwerfen habe; auf das Zeugnis seiner Aushorcher hin entfährt bloß eine ironische Bemerkung seinen Lippen. Da hört Morteira von der Gefahr, in welcher sein Lieblingsschüler schwebt. Er stürzt zur Synagoge und beschwört Baruch, seiner Lehren und Beispiele eingedenk zu sein und umzukehren. Der Schüler bleibt kalt und unerschüttert. Da droht ihm Morteira mit dem Bann, wenn er nicht alsbald Zeichen der Reue gebe. „Ich kenne das Gewicht deiner Drohung,“ soll ihm Despinoza geantwortet haben; „für die Mühe, die du dir kosten ließest, mich Hebräisch zu lehren, will ich dich gern zum Lohn im Exkommunizieren unterrichten.“ Morteira gerät in Wut, schimpft und zetert, und verläßt die Synagoge mit der Drohung, nicht anders als mit dem Bannstrahl bewaffnet wieder zu kommen.

Die Komödie ist in dieser Form natürlich von Lucas erfunden. Es gab ein Verhör, es gab Zeugenaussagen, es wechselten Bitten und Drohungen, man erreichte aber Baruch gegenüber nichts. Das ist der Kern der Sache. Wesentlich ist aber der Umstand, daß Despinoza noch nahe an den Lehrjahren steht, Morteira hält noch die Hand über ihm.

Man weiß, wie wenig sich Lucas an die Chronologie hält. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn er das erste Verhör kurz vor die Exkommunikation ansetzt. Diese ward erst im Jahre 1656 ausgesprochen. Daß man sich mehrere Jahre zum Überlegen nahm, erscheint vollkommen natürlich. Allen graute vor einem neuen Dacosta-Skandal. Die Zeit würde vielleicht doch, so dachte man sich, heilen, aufklären, zur Umkehr zwingen. Die Bannformel bezeugt auch ausdrücklich, daß die Herren des Vorstandes „schon längst von den schlechten Meinungen und Handlungen Baruchs

de Espinoza Kenntnis hatten." Der junge Zweifler zog sich jetzt mehr und mehr vom Verkehr mit seinen Glaubensgenossen zurück, wie das Lucas selbst bezeugt. Seine Bekanntschaften mit Christen und dem Freigeist van den Ende waren nach demselben Gewährsmann eine Folge jener ersten Drohungen. Man muß aber diese Bekanntschaften schon ins Jahr 1653 und 1654 setzen.

Anderseits ward aber Despinoza noch vorsichtiger und zurückhaltender. Er besuchte die Synagoge und schwieg. Im Buche der Opfergaben aus dem Jahre 1654 findet sich eine Notiz, Baruch Espinosa schulde am 5. Dezember, Sabbat der Tempelweihe, sechs Geldstückchen. Von einer Spende Despinozas ist nicht die Rede, aber wohl von der Erwartung des Vorstandes, daß die Opfergabe nicht ausbleiben werde. Indes wird es Despinoza mit Bewußtsein bei der „Schuld" gelassen haben.

Es brausten aber nicht bloß ethische Stürme in der Brust des jungen Denkers und religiöse Stürme aus dem Schoß der Gemeinde, auch wissenschaftliche Kämpfe rissen den enttäuschten Jünger der Philosophie grausam hin und her. Wer seinen Charakter durchschaut hat, weiß, daß ihm nichts mehr peinigen mußte als Unsicherheit. Sein Kopf war dogmatisch und positiv bis zur Tyrannei. Und nun tastete er wie ein Blinder um sich, seine bisherigen Errungenschaften waren fast nur eitle Negation der unbewiesenen Ahnungen.

2. Zum Frieden durch Wissen.

Der beglückende, aus dem Glauben strömende Friede war für Despinoza versiegt. Er mußte aber zum Frieden gelangen. Diese ungestillte Sehnsucht erwuchs aus einem Grundzug seines Wesens. Wie andere ihr Glück im Suchen und in ruheloser Aufregung finden, so dachte er sich das seinige nur in ruhigem Besitz und gesättigter Erkenntnis. Sein Geistesleben war, sobald er sich auf sich selbst besann, von dem einen Axiom beherrscht: Jene Erkenntnis ist die einzig wahre, welche jede Möglichkeit einer seelischen Beunruhigung logisch ausschließt. Das ist eine der grandios einseitigen optimistischen und unbeweisbaren Grundannahmen des Spinozismus, der Stachel und das Ziel seines Strebens und Forschens.

Als der Jüngling mißmutig grübelnd aus dem dumpfengen Ghetto in die weiten, hellen Straßen der Amstelstadt heraustrat, seinen Durst nach Erkenntnis zu stillen, umschwirrte ihn alsbald das chaotische Stimmengewirre der überlauten Tagesphilosophie.

Von allen Seiten drang das zeitgenössische Wissen auf ihn ein, fördernd und hemmend. Da tobten nicht allein die erbitterten Schlachten um Descartes und die alte Schulphilosophie; da suchte man nicht bloß den aus dem Urtext und den alten Kommentaren herausgearbeiteten Aristoteles dem Besitzstand der Scholastik zu entreißen. Kleine Geister und geschickte Buchmacher reinigten Fonseca, Suarez und die Coimbrizenser eifrigst von ihren ärgerlichen „Auswüchsen" und verfertigten sorgsam kompilierte, geistesarme Kompendien eklektischer Weisheit. Dann drängten und stießen sich in der Arena die Skeptiker der verschiedensten Schattierungen und ihre Gegner. Salonskeptiker ärgerten durch ihr halsbrecherisches Leugnungsspiel den ernsten, theoretischen Pyrrhonianer weit mehr, als ihn die strammsten Dogmatiker verdrossen hatten. Epikur, die Stoa, ja sogar die ionische Philosophie suchte man neu zu beleben; in Telesios frischer Ausstattung feierte Parmenides seine Auferstehung. Das große Platowerk des Marsilio Ficino, von den Florentinischen Platoenthusiasten wie ein heiliges
3 Feuer bewacht, von dem ausgezeichneten Gianfrancesco Pico, dem Neffen des Wunderjünglings Giovanni, noch zum letztenmal verstanden, bevor es von Francesco Giorgio und von Patrizzi kompromittiert ward, starb vereinsamt in Italien, als sich der Platonismus zu einem neuen Triumphzug durch Europa rüstete. Das französische Oratorium feierte ihn mit einer fast religiösen Scheu und entdeckte auf jeder Seite die Ähnlichkeiten mit dem gewaltigen Gedankenbau Augustins. Auf der Prager Hochschule erstand eine neue Ideenlehre. Die Idealisten von Cambridge begeisterten sich an platonischem Lichte und Feuer und bereiteten mit vereinter Anstrengung die letzte große Kraftäußerung des Platonismus, Ralph Cudworths Werk The true Intellectual system of the Universe. Nach Amsterdam drang der Platonismus von England, von Prag und von Frankreich aus ein. Den Cartesianern war er ein wertvoller Bundesgenosse, dem man aber seine Bedeutung nicht gestehen durfte; man nahm von seiner Erkenntnistheorie nur so viel herüber, als notwendig war, um die selbsttätige Kraft und selbstherrliche Tätigkeit des Geistes gegen die siegreiche Ironie einer sensualistischen Erfahrungswissenschaft zu verteidigen. Ein hell leuchtendes Dreigestirn, die wundersamste philosophische Konstellation, die man je erlebt — das war der Feind, in Amsterdamer cartesianischen Kreisen populär und gefürchtet. Gassendi, der gewissenhafte, aufrichtig fromme Priester in Epikurs Gefolg-

schaft, dem Stagiriten gram, in skeptischer Rüstung, wenn es Descartes zu bekämpfen galt, Hobbes, der modernste der Modernen, dem man Atheismus und Materialismus nachsagte, um dessen 1647 in Amsterdam erschienenes Buch vom Staatsbürger man sich gierig riß, und der allzeit dienstbeflissene, allzeit vermittelnde Minoritenpater Mersenne, Exeget und Physiker, Mathematiker und 4
Philosoph, apologetischer Kämpfer gegen aufdringliche Skeptiker und Deisten, der Mann, „der keine Feinde hatte", „der Vertraute von Descartes, wie von Gassendi und Hobbes", der geistreichste und gelehrteste Vertreter der philosophischen Kontinuität, welche Altes und Neues zu verbinden strebte.

Neben all dieser offen umstrittenen, unendlich mannigfaltigen Weisheit sprach man leise und geheimnisvoll von verbotenen aus Italien eingeführten Alleinsphilosophien und revolutionären Systemen, die man in den Studierzimmern der Eingeweihten vorsichtig nachschlug. Aber populäre Ableger dieser verbotenen Bäume der Erkenntnis wurden öffentlich feilgeboten. Mit lautem Pathos rühmten sich philosophische Dilettanten ihres freien Zutrittes zu diesen geheimnisvollen Gärten, versicherten Bodins seltene Handschriften und Brunos gesuchte Drucke eingesehen zu haben und traten begeistert ein für die Weltunendlichkeit und die Weltseele. Weniger Geheimtuerei und Vorsicht brauchte es bei Herbert von Cherbury; mit seinem Deismus mußte ein auf der Höhe stehender Jünger der Philosophie auch in Amsterdam bekannt sein.

Es gab aber auch eine weit radikalere Richtung; sie gedieh am Ufer gewisser philosophischer Unterströmungen, deren Quellen schwer zugänglich waren. In den Zirkeln dieser Leute sprach man nur unter homerischem Gelächter und bissigsten Witzen über Gott, Religion und die „drei großen Betrüger", rühmte sich höhnisch des Atheismus, der Zuchtlosigkeit und des Materialismus und schwärmte für die „Rückkehr zur Natur". Auch unter diesen Leuten gab es aber neben zynischen Praktikern ernste und forschende Theoretiker, Kathederatheisten.

Und dieser bunte philosophische Aufzug bewegte sich mitten durch eine von den mannigfaltigsten religiösen Anschauungen tiefst aufgewühlte Menge. Finster und grübelnd grollte der starrste Calvinismus dem dogmenlosen „Christentum der Nächstenliebe". Stimmen eifernder Unduldsamkeit wechselten mit den weitherzigsten Kundgebungen religiöser Toleranz; über Gläubige und Zweifelnde, Orthodoxe und Liberale ergoß sich von Zeit zu Zeit eine

breite Welle mystischen Lichtes. Und dennoch einigte sich dieses wunderlich zersplitterte Denken und Fühlen und fand sich zusammen in einer erstaunlichen caritativen Vielseitigkeit; die Sturmflut der Gegensätze brach sich immer wieder an der althergebrachten, etwas schwerfälligen Höflichkeit des Holländers und an seiner gemütlichen, aus einer Mischung von ungeschminktestem Wirklichkeitssinn und klassischer Idealität künstlich geborenen Grazie im Kunstgenuß und gesellschaftlichen Verkehr.

Wie man sich zu gemeinnützigen, echt sozialen Anstrengungen willig die Hand reichte, so ruhte auch die geschäftigste Kaufmannshand, die rastlose Kombinationskunst des Politikers und selbst in glücklicher Stunde die Streitlust der um Weltanschauungen, um Religionen und Staatsformen hadernden Parteien, wenn aus den Werkstätten der neuen Physik etwas von mechanischen Entdeckungen oder auch nur von kunstvollen mathematischen Lösungen verlautete. Die Wissenschaft und das Leben standen im Zeichen einer Neugestaltung und neuen Verschmelzung von Zahlen, Figuren und Instrumenten. — Und dennoch, wer sollte es glauben? Man mußte es suchen, dieses heftig bewegte geistige Leben der Amsterdamer Intelligenz; fast einem Atom gleich versank und verschwand es im Tumult fieberhafter Handelsgeschäftigkeit.

Das war die Welt, welche sich dem neunzehnjährigen Baruch plötzlich erschloß. Nicht der Markt zog ihn an, nicht die Börse und das wirtschaftliche Treiben; vorerst auch nicht die religiösen Unterschiede, die ihm wie gleichgültige Nuancen vorkamen; er war ja ganz arm an Glauben geworden. Selbst die philosophische Forschung hatte ihren Reiz für ihn verloren. Ihn trieb der Hunger nach Frieden und Wissen, die er wie in einem Lichtpunkt vermählt schaute. Aber als erstrebenswertes Können galt ihm vorerst bloß die Naturkunde und Mathematik. So fand er denn auch schnell mitten im Hasten und Treiben der wogenden Handelsstadt jenes Atom geistiger Regsamkeit, welches sich für jeden, der es entdeckte, alsbald zu einem riesigen von Wärme, Leben und Ringen durchglühten Lichtball erweiterte. Da er nur eines suchte, fesselten ihn die unzähligen Stimmen, die nun sein Ohr verwirrend berührten, für einen Augenblick nicht. Die physikalischen und mathematischen Probleme hielten ihn allein fest.

In diesem Augenblick begann seine methodische Forschung. Er bekam Fühlung mit dem philosophischen Leben seines Um-

bildes. Alsbald machten sich die verschiedenartigsten Einflüsse geltend, sie umfingen ihn tausendarmig; breite Wogenmassen aus den mannigfaltigsten Wissensgebieten zogen an ihm vorbei, geistige Schätze aus Vergangenheit und Gegenwart mit sich führend; er konnte wählen und nehmen.

Über den Entwicklungsgang Despinozas wurde in neuester Zeit viel geschrieben; man knüpfte dabei gern an seine Lehre vom Parallelismus an. Hermann Schwarz und Gebhardt, Brunschvicg und Pillon, Hamelin und Latta, Camerer und Cassirer, Robinson, Freudenthal und Baensch, und manche andere lieferten überaus sorgfältige, wohldurchdachte Studien, — welche sich alle gegenseitig widersprechen. Das ist ein trostloses Ergebnis. Um sich mit allen auseinander zu setzen, müßte man Bände schreiben. Einige Aufklärung ist allerdings unvermeidlich.

Ich setze die Entwicklung grundlegender philosophischer Sätze Despinozas in die Jahre 51—55. Was er zur ethischen Läuterung nötig hatte, erlebte er in diesem Zeitraum. Der Begriff der Wahrheit und Gewißheit, die Einheit von Gott und Welt, die Ausdehnung als Eigenschaft Gottes, die Seele als Idee des Körpers, die Notwendigkeit alles Geschehens kamen bereits damals zum Durchbruch. Die endgültige Attributenlehre allerdings, die strengen parallelistischen Theorien mit ihrer Einheit von Geist und Stoff, bildeten sich, wie ich nachweisen werde, erst später aus. Auch die Lehre von der Einheit der Substanz war nichts weniger als ursprünglich. Ihre Anfänge fallen ungefähr mit dem Abschluß des Erstlingswerkes zusammen. Dagegen entstanden schon früh die Keime der geometrischen Methode. Vieles, was er später als Widerspruch erkannte, klang ihm damals noch harmonisch zusammen; noch waren ihm die Endergebnisse und letzten Konsequenzen nicht deutlich zum Bewußtsein gekommen. Aber wohl die meisten Gedankensamen, aus denen sich die spätere Pflanzung entfalten sollte, wurden schon um jene Zeit lebendig und fruchtbar.

Als er im Jahre 1654 nach dem Tode seines Vaters, verlassen und in Geldnöten im Hause van den Endes Latein und Griechisch studierte, scholastische Autoren durchblätterte und als Lehrer wirkte, konnte gewiß eine verwickelte Spekulation nicht ungestört gedeihen. Dann kamen die Aufregungen seines Prozesses vor der Synagoge, seine Ausschließung aus der jüdischen Gemeinde und die Verbannung nach Ouderkerk mit den Sorgen um Broterwerb, die Anfänge des Glasschleifens und der philosophische

Unterricht. Auch das war keine günstige Zeit für die Neubildung eines Systems. Bereits Gewonnenes konnte man ausbauen und umbilden, man konnte zusammenschließen, sondern, ausscheiden. Im Jahr 1656 oder 1657 wird der Philosoph die Grundzüge seiner Lehre diktieren. Sie müssen ihm damals schon seit geraumer Zeit klar geworden sein.

Ja noch mehr. Wir werden den Jüngling im Jahre 1654 sittlich geläutert und gefestigt finden — durch Einsicht und Wissen. Dieses Wissen ist für ihn eine Erkenntnis Gottes, aus der dann die übrigen Wahrheiten folgen. Und die Art dieser Erkenntnis setzt schon wichtige Grundzüge der neuen Lehre voraus. Das ist die sich mit Wucht aufdrängende psychologische und historische Wahrscheinlichkeit. Ihr folgen wir.

Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß zwischen den Jahren 55 und 58 die eine oder die andere grundlegende philosophische Ansicht, deren Kraft vorher nur im Samen fruchtbarer philosophischer Errungenschaften geborgen lag, dem Philosophen selbst blitzartig aufleuchtete und eine ungeahnte Menge Folgerungen nach sich zog.

Weit größeren Nachdruck als auf diesen Zeitansatz legen wir auf die im folgenden aufgestellte Reihenfolge der Entwicklungsstufen. Hier schon eine polemische Einleitung einzuschieben, scheint nicht ganz angebracht; es würde den Fluß der Erzählung hemmen. Noch werden sich ja Gelegenheiten genug zu Auseinandersetzungen mit anderen Forschern bieten.

Die Entwicklungsgeschichte Despinozas muß man also mühsam Stück um Stück aus seinen Studien, Lesungen, seinem Umgang und Umbild erstehen lassen. Eine Kontrolle für die auf solche Weise erlangten Wahrscheinlichkeiten hat man an den ältesten Werken und Briefen und an einigen Skizzen seiner Weltanschauung, welche der Philosoph gelegentlich in der theologisch-politischen und in der politischen Abhandlung entwirft. Er verleugnet selten den Pädagogen. Er hält seinen eigenen Entwicklungsgang für typisch und liebt es, Freunde und Schüler in seine Lehre auf den Wegen einzuführen, die er selbst gegangen ist.

Als wir Despinoza beim Verlassen der rabbinischen Studierstube begleiteten, warfen wir einen Blick aus der Vogelschau auf die Schicksale seines damaligen theologisch-philosophischen Bestandes. Die jahrelange Geistesarbeit des Jünglings hatte sich gleichsam gestaut an der unpassierbaren Wehr eines Problems:

Woher bekommen die Naturdinge, deren Existenz aus ihrem Wesen nicht abgeleitet werden kann, ihr physisches Dasein? Dieses Rätsel vermählte sich mit andern Überzeugungen des jungen Denkers und erzeugte das mit dem ersten für ihn identische Problem vom Verhältnis des Weltganzen zu seinen Teilen.

Die Zucht der Skepsis hatte wenigstens einen Erfolg aufzuweisen; Despinoza wollte sich eine Logik und eine Erkenntnistheorie anpassen, um auf sicherem Grunde zu stehen. Aber diese Logik und diese Erkenntnistheorie schafften zuerst unbewußt an der Ausarbeitung einiger Elemente der neuen Weltanschauung, und kamen dem Philosophen erst allmählich reflex zum Bewußtsein. Ihn stachelte vornehmlich die Sehnsucht nach Ruhe, Glück und Frieden.

So bauen wir denn die Stufen im Ringen des Philosophen um Erkenntnis nach äußeren und inneren Wahrscheinlichkeiten auf. Der Bau muß sich selbst rechtfertigen.

Drei Jahre lang tobte von jetzt an in Baruchs Seele der Kampf um eine Weltanschauung und eine Religion. Wir werden dieses Schlachtenbild an uns vorüberziehen lassen. Um aber in den sich drängenden und ablösenden Massenbewegungen den Überblick nicht zu verlieren, müssen wir hier eine übersichtliche Skizze dieses Entwicklungsganges entwerfen.

In der Erkenntnis beugte sich Baruch ausschließlich der durchsichtigsten und klarsten Evidenz. Darum hatte für ihn nur Mathematik und physikalische Erfahrung Wert. In seinem Mißvergnügen über die Metaphysik stand er kurze Zeit mit ironischem Behagen am Eingang der Arena, in welcher sich der Kampf um die Skepsis abspielte. Seinem Glaubensnihilismus durften wohl einen Augenblick jene populären Naturalisten radikalster Richtung, denen Gott und Geist im Stoff und seiner Bewegung körperlich greifbar erschienen, schmeichelnd zusprechen. Da führte ihn das Studium des Meisters zur Schwelle der Metaphysik zurück; er wurde irre am naturalistischen Materialismus, sobald sich vor seinem Auge Descartes' blendendes Weltbild entschleierte. Wie mit einem Schlage erstanden die in seinem Geiste schlummernden metaphysischen Errungenschaften der ersten Studien von den Toten. Sie sahen um sich und entdeckten staunend zwischen sich und den populärpantheistischen Gedankendichtungen der Zeit die unzweideutigste Verwandtschaft. Die Erkenntnismittel Descartes' können, so schien es Despinoza, die alten und neuen Ahnungen und Wahrscheinlichkeiten zu Gewißheiten erheben. Er eroberte sich für immer eine Erkenntnistheorie. Und nun schritt er mit diesen neu auftretenden Geisteskindern sinnend und vergleichend durch Descartes' Kosmos. Da zeigte sich eine ungeahnte Fühlung zwischen seinen Lieblingsgedanken und einigen Grundelementen der cartesianischen Welt; die Bindekräfte, welche diese iso-

lierten cartesianischen Atome am Gesamtsystem Descartes' festhielten, waren schwächer als die Anziehungskräfte einiger jüdisch-arabischer Begriffe in Despinozas Gedächtnis. So fand denn der Philosoph, als er die cartesianische Welt durchwandert hatte, sich selbst wieder mit seinen schon für verloren gehaltenen Ideen über Gott und Welt und Notwendigkeit, in seltsamer Übereinstimmung mit viel bewunderten Systemen der Zeit, welche sich an den neuen physikalischen Theorien entzündet hatten, bereichert um viele wichtige Grundbegriffe des meistgefeierten Reformphilosophen, der sie nur aufgestellt zu haben schien, sie dem Judenjüngling zu schenken, in dessen System sie sich glatter einfügten als in das eigene. Die Forschungsfreude wuchs. Die Wege zur Gewißheit waren aber noch nicht ganz geebnet. Die Psychologie fügte sich nicht in die Alleinslehre. Jenseits von Descartes sammelt nun Despinoza rechts und links aus den zeitgenössischen Philosophien das seinen Denkbildern gleichartige Material. Die Grundbegriffe seiner Seelenlehre, der Begriff einer unteilbaren unendlichen Ausdehnung Gottes werden in ihm systembildend lebendig. Die Ideen moderner Platoniker befruchten seine Spekulation; sie erzeugen eine neue Seelenlehre und greifen tief in die Theodizee ein. Noch hält er prüfend und wägend die erst lose zusammenhängenden Stücke in der Hand; da entdeckt er in einigen weiteren Inkonsequenzen des Meisters und in dessen analytischer Geometrie die Elemente einer, wie er sich schmeichelt, fast allmächtigen, alles umspannenden Weltformel. Die geometrische Methode enthüllt sich seinem Geist in der Grundannahme, daß Stoff und Geist, Gott und Welt nach Analogie der mathematischen Wahrheiten zu denken seien.

Nun sucht er seine physikalischen und metaphysischen Anschauungen zu vereinigen; die Metaphysik gewinnt mehr und mehr die Oberhand; die sicheren Sätze der Physik werden, damit sie nicht hindern, auf ein Mindestmaß zurückgeführt. Und trotzdem stützt er seine Gottes- und Welterkenntnis letztlich durch einige physikalische Hypothesen, mit denen auch seine Metaphysik steht und fällt. In diesem Augenblick begeht Despinoza seinen verhängnisvollsten Irrtum. Er selbst glaubt sich sicher. Durch Wissen beruhigt, siegreich im Kampf mit den Leidenschaften, erstreitet er sich Stunden des Friedens. Inzwischen waren aber auch seine religiösen Bedürfnisse zu neuer Glut erwacht. Er läßt die Religion mit natürlicher Gotteserkenntnis zusammenfallen und findet im christlichen Amsterdam vielfache Anschlüsse an seinen philosophischen Gotteskult. Als dann ein Schicksalsschlag nach dem andern auf ihn einstürmt, ihn von den Seinigen reißt und zum Broterwerb zwingt, wird ihm der Beruf, dessen er sich seit einiger Zeit bewußt geworden, die Welt durch die Philosophie umzugestalten, zur bitteren Notwendigkeit, die ihn indes nicht knechtet, sondern erhebt. Der Ausschluß aus der Gemeinschaft seiner Stammgenossen ist für ihn nur mehr eine Episode, keine Überraschung und kein Schmerz. Er begibt sich an sein Lebenswerk, forschend und lehrend. Da entdeckt er in seiner bisherigen Denkarbeit Widersprüche und Lücken; eine neue Einheitsidee, eine neue Auffassung von Seele und Leib, eine neue Methode drängen ihn zur radikalen Umformung des bisher Errungenen. Er wirft das Erstlings-

werk fort, er verleugnet es. Aber seine geniale Findigkeit für Analogien, seine Kombinationsgabe, sein einziges Talent, durch einige Striche eine neue Perspektive zu eröffnen, durch einige Schatten- und Lichteffekte ganz neue Eindrücke hervorzurufen, ermöglicht es ihm, den Rahmen seiner bisherigen Weltanschauung beizubehalten und einen wunderbaren, aber trügerischen Schein der Unveränderlichkeit zu erwecken.

Die neue Substanz- und Attributenlehre, das neue Schlagwort von den gleich verlaufenden Reihen der Ideen und Dinge, die umstürzende Theorie von ein und demselben Ding, welches bald vom Gesichtspunkt der Ausdehnung und bald von dem des Denkens gefaßt werden kann, lauter Ideen, welche der älteren Spekulation fremd sind, werden später mit außerordentlicher Kunst in das ursprüngliche Gedankennetz eingewoben. Jetzt wird er glauben, Seelenfrieden und Weltgesetz mit ewigem Band aneinander gefesselt zu haben; er wird dann nicht mehr bescheiden forschen, sondern stolz behaupten. Er wird vorwärts schreiten mit unerschütterlicher Selbstgewißheit, in großartiger Selbsttäuschung, bittern Enttäuschungen entgegen, dem Los all derer, welche vergessen, daß sich die einzig wahre Philosophie und die absolute Wahrheit niemals dem einsam suchenden Sterblichen enthüllt.

Wir werden auf den folgenden Seiten aus allen vorhandenen Quellen und Andeutungen und aus jeder Falte des Seelenlebens Baruchs heraus den Anfang dieses Entwicklungsganges aufzuzeigen versuchen. Die letzten Stadien fallen natürlich erst in die Zeit der Reife und gehören demnach diesem Werk nicht an.

Verlassen wir mit dem Philosophen die jüdisch-arabischen Folianten des Studierzimmers am Burgwall und mischen wir uns mit ihm unter die mathematisch-physikalische Gelehrtenwelt Amsterdams.

Colerus hat recht mit seinem Bericht, Despinoza habe sich für die Erforschung naturwissenschaftlicher Gegenstände geschickter gefunden. Er hat recht für jene kurze Zeit der spekulativen Abspannung Baruchs um das Jahr 1651. Der Jüngling hoffte auf dem naturwissenschaftlichen Gebiet ein System ganz klarer Erkenntnisse zu gewinnen. Nur dem mathematischen Zwang wollte er weichen. Doch waren es nicht Einzelerfahrungen, welche ihn anzogen, sondern zahlenmäßig erprobte Gesetze. Zunächst suchte er aber der Spekulation zu entrinnen. Gleichsam Hülfe suchend wandte er sich an die Naturwissenschaften. Latein verstand er schon gewiß genug. Damals eignete er sich jenes Interesse für naturwissenschaftliche Untersuchungen an und erwarb sich jenes physikalische und mathematische Wissen, dem er später so manche frohe Stunde, so viel Bewunderung, so praktische Ausnutzung verdankte.

Wir haben hier nicht ausschließlich, ja zunächst nicht einmal hauptsächlich an Descartes zu denken. In Mathematik soll ihn ein Italiener unterrichtet haben. Wenn wir einen Blick auf die vor 1652 gedruckten mathematischen und astronomischen Werke werfen, welche sich beim Tode des Philosophen in seiner Bücherei befanden, so können wir wenigstens vermutungsweise auf einen kleinen Ausschnitt seiner Studien schließen. Wir finden hier außer Euklid die mathematischen Werke des Diophantus, Vietas und Schootens (1651), die astronomisch-mathematischen Werke des Longomontanus, des Philipp von Lansberghe, Scheiners, Metius', Keplers Eclogae Chronicae mit der Berechnung des Geburtsjahres Christi, des Snellius Schiffbuch Tiphys Batavus. Besonderes Interesse scheint der Philosoph an der Anatomie genommen zu haben, und manche der vor 1652 gedruckten Bücher, welche wir in seinem Besitze finden, mag er sich schon damals angeschafft haben. Aus welchen Kompendien er seine ersten physikalischen und chemischen Kenntnisse geschöpft hat, ist nicht bekannt.

Vergessen wir aber über der Bücherweisheit und den gelegentlichen Lesungen die Hauptsache nicht, das ganze, bewegte geistige Leben des Umbilds und die wissenschaftlichen Tagesneuigkeiten, die von Mund zu Mund gingen. Als Baruch aus dem Ghetto Amsterdams hervortauchte und die rabbinische und theologische Weisheit der orientalischen Welt unwillig beiseite legte, um sich modernem Wissen hinzugeben, ergriffen ihn alsbald die weltbewegenden Fragen und Probleme, aus welchen damals eine neue Naturphilosophie langsam aufstieg. Mag er auch nicht selbst die Werke des Kopernikus, die Dialoge Galileis, die Streitschriften für und gegen die Himmelsbewegung gelesen, mag er die neuen Atomtheorien vorerst nicht aus den klassischen Werken geschöpft haben, jedenfalls drangen an sein Ohr von allen Seiten die Triumphrufe der jugendlichen Physik und Astronomie, die Machtsprüche der nur zu lauten Naturphilosophen.

Sah sich der junge Student nach einem Führer um, so hallte ihm bis zum Überdruß die Anpreisung Descartes' entgegen. Er lernte ihn zuerst als Physiker und Naturphilosophen kennen. Die Begegnung mit seinen Werken muß man bereits in das Jahr 1651 setzen.

So verunglückt wie nur möglich ist die Hypothese, Baruch habe erst im Schulzimmer van den Endes Descartes kennen ge-

lernt. Für einen strebsamen, vorwärts drängenden Geist, dem das Überkommene nicht genügte, war damals in Frankreich und den Niederlanden Descartes' Studium eine selbstverständliche Tagesaufgabe. Die Schriften des neuen Meisters wurden ihm durch den wachsenden Ruf des Verfassers zugetragen, im begeisterten Lob zahlreicher Bewunderer und in den heftigsten Angriffen der Gegner erschloß sich ihm ihr Inhalt, bevor er sie nur selbst öffnete. Seit 1640 wüten in Utrecht und Groningen Gisbert Voët und 6
Martin Schoockius gegen Descartes und seinen Schüler Peter de Roy (Regius) in Vorlesungen, Thesen und Pamphleten. In Leyden läßt Triglandius 1647 öffentlich gegen Descartes disputieren. Das Kampfgeschrei ist bis an die Grenzen der Staaten hörbar. Revius „purgiert" den Suarez, und im Jahre 1644 erscheint sein „Suarez repurgatus" — wohl ein Handbüchlein für Despinoza — als Einleitung zum Angriff auf Descartes vom Jahre 1648 (methodi Cartesianae consideratio theologica). Für die Aufdeckung der Schwächen des Meisters war also reichlich gesorgt, ein Festmahl den kritischen Lesern. Die Stimmen der holländischen Freunde sind nicht weniger laut. Auf fast allen holländischen Universitäten bereitet sich ein Umschwung zugunsten Descartes'. Man kann ihn nur noch mit Gewalt niederhalten. Heereboord in Leyden genießt großes Ansehen. Johann de Raey unternimmt es in versöhnlichem Geist Aristoteles und Descartes sanft aneinander zu ketten. 1654 erscheint in Leyden sein Büchlein: Clavis philosophiae naturalis, seu introductio ad naturae contemplationem Aristotelico-Cartesiana. Tobias Andreae kämpft wuchtig gegen Revius und erinnert Regius an die Unerlaubtheit seines selbständigen Denkens im Gegensatz zum Meister.

Die Gegner des Cartesianismus in Holland hatten die offiziellen Kundgebungen auf ihrer Seite, richteten aber wenig aus. Man betonte, wie Clauberg erzählt, mit Nachdruck, daß die alte Philosophie im Laufe der Jahrhunderte vom heidnischen Unkraut längst gereinigt worden, während der Erfinder der neuen Weltweisheit ein römischer Katholik und deshalb von vornherein abzuweisen sei.

Auf eine Anfrage des Nassauers Ludwig Heinrich im Jahre 1651 versicherten die Professorenkollegien von Leyden, Utrecht, Groningen und Hardweijck mit rührender Ergebenheit, daß sie sich trotz mancher Vorzüge des Cartesianismus an Aristoteles halten wollen, ohne ihm gerade sklavisch zu folgen. Und doch wußte

jedermann, wie man das praktisch handhabte. Kurz, Descartes war der Mann des Tages. Mag auch weder am Burgwall und in der breiten Straße, noch in Morteiras engem Kreis der verwirrende Reiz der neuen Probleme erörtert worden sein, so räsonierte gewiß schon in der nächsten Umgebung des Judenviertels jeder Jünger der Wissenschaft über Descartes und die Scholastik.

Despinoza hatte in seiner Bücherei mehrere Schriften Descartes', darunter die Ausgabe der Opera Philosophica vom Jahre 1650.
7 Sein Studium dieser Werke schon in dieses Jahr oder das folgende zu setzen, erschien aber einigen aus dem Grunde mißlich, weil dann für die Scholastik kein Raum übrig bleibe. Despinoza kannte sie; nach Descartes hätte sie ihm aber, so hat man befürchtet, nicht gemundet. Die Einrede ist nicht unlösbar. Es ist ja nicht unmöglich, daß er die Neuscholastiker schon damals zur Ergänzung seiner religionsphilosophischen Studien heranzog. Aber diese Annahme ist weder wahrscheinlich, noch auch notwendig. In jenen Zeiten war auch neben und nach Descartes das Studium der Neuscholastik als der offiziellen Weltweisheit, in Holland wenigstens, nicht zu umgehen. Wenn also Despinoza es später, wie wir sehen werden, unternahm, junge Leute in der Philosophie zu unterrichten, so mußte er notgedrungen zur Scholastik greifen.

Schieben wir also die Beschäftigung damit in eine spätere Zeit und suchen wir uns die erste Begegnung Despinozas mit dem französischen Reformphilosophen verständlich zu machen.

Colerus geht hier auf guter Fährte. Er läßt zwar den Philosophen erst nach „langer" Zeit Descartes' Werke entdecken, fährt aber dann richtig fort: „Von diesen hat er, wie er oft behauptete, das größte Licht für seine Kenntnisse in der Naturlehre empfangen; aus ihnen habe er gelernt, nichts anzunehmen, was ihm nicht durch gute und vernünftige Gründe klar gemacht sei."

Der französische Übersetzer Köhlers hat natuurkunde mit philosophie übersetzt. Man hat ihm diesen Fehler streng angerechnet. Gewiß hätte er zwischen natuurkunde und wysgeerte unterscheiden und von physique im Gegensatz zu philosophie sprechen müssen. Aber die Abirrung ist geringer als man glauben könnte. Die Naturkunde gehörte damals in den Kreis der Weltweisheit; außerdem beweist der ganze Zusammenhang bei Köhler, daß er gewiß nicht bloß von einem Einwirwirken Descartes' auf Despinozas Naturwissen sprechen wollte. Man lese nur die betreffende Stelle in der Einleitung zu den nachgelassenen Werken, an die sich Colerus hier eng anschließt. Daneben bleibt bestehen, daß der französische Übersetzer in eine arge Übertreibung ver-

fällt, wenn er unsere Stelle so wiedergibt: „C'était de là qu'il avait puisé ce qu'il avoit de connaissance en Philosophie."

Eines ist sicher. In der Zeit um 1651 nach dem ersten unzufriedenen Aufgeben der metaphysischen Studien wurde Despinoza durch den Mathematiker und Physiker Descartes in erster Linie angezogen. Die neue Naturwissenschaft eröffnete seinem entzückten Blick ungeahnte Welten. Er schwelgte in der Gewißheit der mathematischen Ableitungen und mochte über seiner Begeisterung manche Hypothese und Wahrscheinlichkeit als sicheres Gesetz angestaunt haben. Er war erst 19 Jahre und unerfahren in den Erfahrungswissenschaften.

Um ihn herum spöttelten ja allerdings Scharen von Skeptikern. Ihren Angriffen auf die Metaphysik wird er damals nicht ohne Schadenfreude zugeschaut haben. Sie sagten seinem Groll zu. Bald entdeckte er aber auf dem liebgewonnenen physikalischen Gebiet hier und dort einen Speer der alles bezweifelnden Spötter. Das rief ihn zu den Waffen.

II. Der Kampf um die Gewissheit.

1. Ein Geplänkel mit der Skepsis.

Der Überdruß an der Religionsphilosophie artete bei Despinoza allem Anschein nach zu einem übelgelaunten Skeptizismus aus. Es war aber sicherlich kein Verzweifeln an allem Wissen, es war nur vorläufige Flucht vor der Metaphysik. Man möchte es fast ein Bedürfnis nach Ruhe und Sammlung nennen vor dem entscheidenden Waffengang. Despinozas durch und durch dogmatischem Geiste erschien die Skepsis so ungewohnt, daß uns ihr Gefühl der Heimatlosigkeit und Kurzlebigkeit unter des jungen Stürmers wenig gastlichem Dach nicht wundern darf.

Man erinnert sich unwillkürlich an den Entwicklungsgang 8
Jean Pauls. Die Fülle philosophischen Jubels, welchen dieser Jüngling noch im Jahre 1781 genossen hatte, welkt wie nach einem Herbststurm dahin; der Sommer 1782 sieht ihn schon traurig und schwankend; im März des folgenden Jahres zweifelt er bereits an allem und vergeht fast vor Lachen über die Don-Quichotterie des Wissens. Doch weist schon diese Überreizung auf die Rückkehr hin. Die vornehme Ethik der stoischen Größen im kaiserlichen Rom heilt ihn fast plötzlich. Im Jahre 1784 hat er sich

in seinem Andachtsbüchlein zu einem sonnenhellen Optimismus durchgerungen.

Auch für Despinoza war die Stoa eine Arznei. Wir werden es sehen. Nur den lähmenden Zweifel mußte er vorerst verwinden.

Wer waren aber Despinozas skeptische Gewährsmänner gewesen? Sie griffen fast nur indirekt und negativ, aber dennoch handgreiflich genug in seine Entwicklung ein.

Man meint einen Nachhall jener tiefen Entmutigung zu hören, welche den angehenden Rabbiner von seinen philosophischen Studien wegriß, wenn in der Erstlingsschrift die Gesinnung der Skep-
9 tiker als strafbare Demut getadelt wird. „Die strafbare Demut hindert uns zu tun, was wir tun mußten, um vollkommen zu werden; das sehen wir an den Zweiflern; sie leugnen, daß der Mensch zu irgendwelcher Wahrheit gelangen kann, und berauben sich derselben durch dieses ihr Leugnen.“ Später schreibt er schärfer; er verachtet jene, die er vordem gefürchtet. Mit einer nur schwach verhaltenen Entrüstung zeichnet er in der Abhandlung über die Heilung des Verstandes Vertreter des radikalen Zweifels. Seine Feder zittert noch vor Erregung, als dächte er an eine gefährliche, verhaßte Versuchung zurück. Er schreibt:

Ein Mensch, welcher an den obersten Wahrheiten zweifelt, „redet entweder gegen besseres Wissen, oder wir müssen gestehen, daß es Menschen gibt, die auch dem Geiste nach blindgeboren sind, oder doch durch Vorurteile, d. h. durch einen äußeren Zufall, so gestimmt wurden. Nicht einmal sich selbst nehmen sie wahr. Wenn sie etwas bejahen, wenn sie zweifeln, wissen sie selbst nicht, daß sie zweifeln, daß sie Ja sagen. Sie behaupten, nichts zu wissen, und versichern, daß sie sogar von ihrer allgemeinen Unkenntnis nichts wissen. Aber selbst das behaupten sie nicht mit Bestimmtheit; denn sie fürchten zugleich mit ihrem radikalen Nicht-Wissen ihre Existenz gestehen zu müssen. So bleibt ihnen zuletzt nichts übrig, als zu verstummen, um nicht etwa zu einer Annahme gedrängt zu werden, welche nach Wahrheit schmeckt . . . Sie wissen nicht, daß sie etwas leugnen, etwas einräumen, eine Einwendung machen. So muß man sie denn als Automaten ansehen, welche gar keine Vernunft haben.“

Bei seiner geringen Kenntnis der Geschichte der Philosophie mag Despinoza in diesem Ausfall auch an die Klassiker des neueren Skeptizismus, einen Montaigne, einen Charron, einen Sanchez gedacht haben. Tatsächlich trafen die harten Worte außer dem ersten Teil der skeptischen Schrift des Sanchez (Quod nihil scitur) hauptsächlich die skeptischen Dilettanten, welche in jenen Meistern

geblättert hatten, um aus mißverstandenen Sätzen bequeme Folgerungen zu ziehen. Solcher Salonskeptiker gab es damals die Menge. Unser Philosoph muß vielen von ihnen persönlich begegnet sein. Sie zerrten die vorsichtig zweifelnden Denker des 16. Jahrh. in ihren Kreis und kompromittierten sie gründlich in den Augen der Uneingeweihten. Diese Zweifler aus Bequemlichkeit trugen in sich kein Ferment zur Genesung und Neubelebung der alternden Philosophie. Aber sie waren doch die komische Seite einer der ernstesten und fruchtbarsten Bewegungen der Zeit. Ihre aristophanischen Sokratesgestalten erinnerten von ihrem Wolkennest aus an die großen, bedächtigen Zweifler — man hat sie treffend ‚limitateurs' genannt —, welche festen Fußes, wenn auch vorsichtig, die Erde drückten.

Diese Strömung, sowie alle übrigen Nuancen des damaligen Skeptizismus sind zumal in ihrem Zusammenhange mit Descartes und Despinoza noch niemals richtig und genügend gewürdigt worden. Wir müssen uns etwas länger bei ihnen aufhalten, denn Despinozas Entwicklungsgang hebt sich erst von diesem Untergrund richtig ab.

Die Salonskeptiker hatten keine Ahnung vom eigentlichsten Geist Montaignes. Seine wundervoll abgeklärte Nüchternheit quoll aus einer mystischen Grundstimmung hervor, die er geschickt verhüllte, und leider nur durch einen krankhaft egoistischen Individualismus verdarb. Man lese sein Reisejournal, um die Kleinlichkeit dieser Selbstbeschäftigung zu empfinden. Das ist die Kehrseite jener vielbewunderten Einkehr ins Innere, der wir die literarische Gattung des Essay verdanken.

Montaigne beurteilt die größten Fragen vom Standpunkt seiner Seelenwitterungen aus, d. h. wohl frisch und naiv, zugleich aber auch einseitig und selbstgefällig, launig und launisch. Er ist ein Konservativer unter der Maske des weltkundigen Skeptikers. Er hat eigentlich nur den aufdringlichen Zweifel neuerer Stürmer an den alten Beweisen für Gott und Welt und Menschenseele mit einem ironisch-gelassenen „Que sais-je?" in seine Schranken gewiesen. Er deutete mit vornehmer Gebärde auf die elenden Schwächen aller menschlichen Erkenntnis, schützte dagegen mit einer Art Eifersucht die traditionellen Argumente für die Grundlagen der Religion und der Sittlichkeit. Selbst beruhigte er sich bei den Überzeugungen, die aus dem Glauben strömen. Man darf nicht die Ironie zur Grundnote der Essays, zumal der Apologie des Raimund de Sabonde machen. Die ersten Worte des Vorwortes ‚C'est icy un Livre de bonne foy, Lecteur' sind und bleiben der Schlüssel des Werkes. Es ist eine schreiende Übertreibung, wenn man Montaignes „Essays"

den Genius des Heidentums, soweit er am Ausgang des 16. Jahrhunderts erträglich war, genannt hat. Richtig ist, daß man in dem Buche wenig Hoffnung und noch weniger Liebe findet, aber auch mehr vorsichtige Genügsamkeit als zerstörende Zweifelsucht. Immerhin ist Montaigne, wie Rapin fein bemerkt, manchmal ungläubig, um natürlicher zu erscheinen. Gewiß; sogar die Unbefangenheit wird bei ihm bisweilen zur Pose.

Unkundige Leser verdirbt er, ohne es zu wollen. Dieser Nachsatz ist nicht überflüssig. Hat doch ein Mann wie Sainte-Beuve behauptet, Montaigne habe mit tückischer Verschmitztheit seinen Lesern den späteren Grundgedanken Despinozas einträufeln wollen. Der Hymnus auf die Natur, den der Essayist hie und da begeistert anstimmt, ist immer nur Gedicht, niemals echte Philosophie. Gewiß ist es nicht sein letztes Wort, denn Montaigne hat keins, wie Guizot treffend bemerkt; er will dieses Wort den Dingen nicht entreißen, aus Furcht, es möchte schrecklich oder auch nur unbequem sein. Und stören lassen will er sich um keinen Preis.

Aber für die Salonskeptiker war Montaigne doch noch zu fein und zu ehrlich. Charrons Weisheit gab sich rhetorischer, aufdringlicher. Charron konnte man prachtvoll mißverstehen, weit Radikaleres zwischen den Zeilen lesen, als er je gedacht hatte. Montaigne und du Vair waren hier geplündert und verwässert. Auch war Charron für oberflächliche Leser bequemer, weil systematischer. Es war gewiß ein Mann von Talent, von Geist und tiefem Lebensernst; er verdient mit Achtung genannt zu werden. Wenn ihn aber Zeitgenossen oder Spätere bis zum Himmel erhoben, so spielte dabei Mangel an Belesenheit die Hauptrolle. Seine Bewunderer aus jenen Dilettantenkreisen des 17. Jahrh. ahnten kaum, daß die schönsten seiner Weisheitsregeln mit weit weniger Pessimismus versetzt, bei Cicero und Seneca, bei Plutarch, Epiktet und Mark Aurel zu lesen waren.

Auch Montaignes Aphorismenweisheit ist, wie die neuere Forschung mehr und mehr nachweist, fast nur ein Mosaik aus Lesefrüchten. Aber in den Essays ist doch der Farbenton meist originell, hie und da sogar die Zeichnung.

Charrons Nachbildungen sind unbeholfener und erinnern weit mehr an die Vorlagen. Wenig vorgebildete Leser erfreuten sich so sehr an den willkürlichen Eklektizismus seiner Zweifelkünste, daß es ihnen entging, wie ganz wichtige Ausrufe seiner Verzweiflung am Menschen durch nichts gestützt waren als durch köstlich unwahrscheinliche Geschichten aus Plinius und Plutarch.

Und wenn sie des unwirsch grübelnden Sanchez Abhandlung „Quod nihil scitur“ überhaupt lasen, überschlugen sie wohl die Stellen, welche den philosophischen Zweifel in den Dienst des Glaubens und der Offenbarung stellten. Sonst mag ja vielen von ihnen Sanchez noch am meisten gefallen haben. Sie fanden an ihm manches bequem, was heute einen kritischen Leser abwendig macht. Im Leugnen ist Sanchez durchaus oberflächlich und entbehrt jeder Originalität. Er spricht keinen Gedanken aus, den nicht griechische Skeptiker ebenso scharf gefaßt hatten. Er leugnet kräftig und allseitig, wenn auch sein Zweifel nicht Theorie ist, sondern fast nur Pädagogik und Methode. Aber er leugnet unwissenschaftlich ohne jede Zutat von unanfechtbaren Gründen und mit einem gewissen Biederton, der versöhnlich wirkt.

Es ist nicht richtig, was immer wieder geschrieben wird, daß ein frischer Hauch einer neuen Wissensmethode aus diesem Buche weht. Wer das sagt, hat die Schrift nicht gelesen, oder kennt die mitlaufende Literatur nicht, oder er urteilt tendenziös. Wahr ist nur, daß Sanchez auf der letzten Seite seines Werkes eine solche Neuschöpfung, welche die Wissenschaft beleben soll, verspricht. Er war nicht der Mann, etwas Positives von bleibender Größe zu schaffen. Sein auch für die damalige Zeit durchaus dilettantischer Sensualismus und seine übrigen philosophischen Traktate (De divinatione per somnum ad Aristotelem, In librum Aristotelis Physiognomicôn commentarius, De longitudine et brevitate vitae) sind unbedeutend. Immerhin war Sanchez ein ernster Mann, ein Ringer nach Wahrheit, ein Feind mechanischen Nachsprechens, viel zu gut für die Salonskeptiker.

Vollends unbrauchbar war für diese Leute der Kathederskeptizismus des Bérigard im „Circulus Pisanus“. Hier erschien alles zu trocken, zu gelehrt und zu gläubig. Das Buch war zu seiner Zeit berühmt und viel gelesen, volkstümlich ist es nie geworden. Tatsächlich ist es kaum vom Skeptizismus berührt; dazu hatte der Verfasser klugerweise die Dialogform gewählt, in der sich ein altkonservativer Aristoteliker und ein liberaler Vertreter der voraristotelischen Weisheit die Stange hielten. Eine Lieblingslektüre der Salonskeptiker war dagegen Rabelais, welcher den Skeptizismus pikant gemacht hatte, und mit seinem ewigen „Vielleicht“ in geschulten Lesern den moralischen Skeptizismus zur Reife brachte. Ein durch Rabelais vorbereiteter Kopf fand im ernsten Montaigne Zweifel am Sittengesetz, den die Essays nirgendwo verteidigen; er schützte dann dieses modernste Buch vor, um seine Ausschreitungen zu decken, während er Charrons allzu feine Unterscheidungen zwischen Theologie und Dogma so lange umdeutete, bis die passendste Formel

der religiösen Gleichgültigkeit heraussprang. Dazu stimmte dann vortrefflich das am Schluß jedes Kapitels wiederkehrende „Quid“ des Sanchez als Symbol des Achselzuckens.

Für derartige Leute war der Skeptizismus die bequemste Lebensweisheit. Sie leugneten alles, um für ihre Umwertung der sittlichen Werte einen philosophischen Hintergrund zu haben. Mit solchen Reisenden in Skeptizismus wird sich unser Philosoph wohl niemals eins gewußt haben. Die scharfe Verurteilung, welche wir oben lasen, lag ihm gewiß von jeher auf der Zunge. Der radikale Pyrrhonismus wird ihn vielleicht als Stimmung und Versuchung geärgert haben, als Zustand beherrschte er ihn zu keiner Zeit. Und dennoch war die Skepsis für seine philosophische Entwicklung von höchster Bedeutung. Die seichte Launenhaftigkeit der Salonzweifler hielt wahrscheinlich diesen positiven Geist ab, sich mit ehrfurchtsvollem Interesse in die nüchterne Lehre jener Meister moderner Skepsis zu versenken. Das war gewiß zum Teil ein Schaden. Aber dadurch entging er doch einer Gefahr, welche ihm sonst zwei bis drei Jahre später in van den Endes freigeistigem Kreis hätte verhängnisvoll werden können; so trat er auch mit gedämpfterem Vorurteil an das Studium Descartes' heran.

Noch weniger Gefahr bereitete ihm ein anderer Zweig der Skepsis, welcher sich mit mehr Recht auf Montaigne und entfernt auch auf Bérigard berufen konnte. Es war ein Agnostizismus zugunsten des Glaubens. Die frömmsten Leute erlaubten sich damals in Frankreich und Italien unglaublich viel Skeptizismus. Man sprach fast mit der suffisance unserer Bautain, de Bonald, Bonnetty und neuerer Modernisten über die Unzulänglichkeit der Vernunft, die Macht der Tradition und das Auskommen mit dem Glauben. Man entschuldigte den Skeptizismus, weil man im Unwillen über Descartes' neue Erkenntnisse zu leidenschaftlich erregt war, um unbefangen zu urteilen. Es stieg aber dieser Unwille auch aus einem, wie wir bald sehen werden, sehr berechtigten Mißvergnügen auf. Der Reichtum an Gewißheit in Descartes' Weltsystem widersprach blind und trotzig dem großen Zug zur Sparsamkeit und Genügsamkeit im Behaupten, welcher damals durch das ganze Gebiet der Philosophie befreiend ging. Zum Teil drängte auch die Scharfsichtigkeit der polemischen Erregung zu einer geschickten Ökonomie im Kampfe. Etwas aufgeklärte Mäcene der alten Philosophie behandelten den radikaleren Feind, den Skeptizismus, gnädiger als den dogmatischen Cartesianismus, weil

sie die Biegsamkeit seiner Grundsätze und seinen frühen Hingang durchschauten.

Die Virtuosen dieser mit Fideismus umsäumten Art von Skeptizismus, Bischof Huet mit seiner aggressiven Gelehrsamkeit und Pascal mit seinem verzehrenden Feuer, rüsteten sich erst. Irrtümlich wäre aber die Annahme, als ob die Sache selbst erst durch ihre klassischen Vertreter gebracht worden wäre.

Es gab übrigens drei Klassen dieser Skeptiker zugunsten der Offenbarung, es gab schwärmerische und nüchterne Vertreter; es gab aber auch kritische und bedächtige Köpfe, welche an der ganzen Fülle des Glaubens festhielten und sich vom Wissen in seinen Grundlagen und den höchsten Spitzen seiner Errungenschaften nicht lossagten, im einzelnen aber sowohl auf dem Gebiet der Physik als der Metaphysik sich äußerst zurückhaltend verhielten. Diesen scharfsichtigen Pfadsuchern werden wir erst später begegnen. Hier interessieren uns die beiden ersten Klassen.

Die mit einer mystischen Verachtung der natürlichen Vernunft gepaarte Nuance dieses Zweifels, welche sich von einem ungesunden Drang zum übernatürlichen Hellsehen abhob, kam erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu voller Kraft. Ihre Meister entfernten sich scheinbar unendlich weit vom Pyrrhonismus; sie wollten ja gerade die Erkennenden, die Erleuchteten im vorzüglichen Sinne sein. Sie vernichteten aber dennoch die gesunde Vernunft auf ihren Entdeckungsfahrten nach magischen Quellen der Erkenntnis. Sie waren eingefleischte Dogmatiker zugunsten ihrer phantasiereichen Träume, skeptisch gegenüber allen Einsichten der übrigen Pygmäen unter den Sterblichen. Es gehören weniger die strengen Theosophen und Boehmers Erben hierher, als die mannigfaltig zersplitterten Mystiker. Auch der gelehrte Poiret, zumal in seiner zweiten Periode, und der Prager Hieronymus Hirnhaym versanken in solchem Überwissen.

Nüchterne Geister dieser Richtung zogen sich ganz auf den Boden der christlichen Offenbarung zurück, nachdem sie über der Kritik des natürlichen Wissens jede Zuversicht zu ihm verloren hatten. Huet und Pascal haben wir schon genannt. François de la Mothe le Vayer († 1672) und Gale, den Vater, kann man hierher rechnen. Es ist bemerkenswert, daß in einigen Geistern eine unnatürliche Verbindung von Rationalismus und Glauben diesen Zweifel, wenigstens in bezug auf die natürliche Gotteserkenntnis, zeitigte; das war z. B. der Fall bei vielen Sozinianern.

Diese nüchterne Richtung des Agnostizismus zugunsten des Glaubens war in der Periode, welche wir behandeln, zumal in Italien

und Frankreich sehr verbreitet. Freilich kann man bei einigen ihrer Vertreter nicht recht herausbringen, mit welchem Ernst sie eigentlich den Glauben gegen die Vernuft ausspielten. Man meint hier nur zu häufig die Zweideutigkeit des alten Pomponatius herauszuhören, oder das versteckte ironische Lächeln Bayles zu bemerken.

Despinoza war durch die Kabbala allzusehr ernüchtert worden, um am Skeptizismus jenes schwärmerischen Überwissens zu erkranken; er hatte zu viel an Glauben eingebüßt, um sich den Luxus einer Verachtung des natürlichen Wissens zu gestatten.

Und dennoch war die skeptische Überspannung des Offenbarungsglaubens, welche er jetzt und später um sich herum wahrnahm, von hoher Bedeutung für seine Gedankenwelt. Diese Überspannung war ein wichtiges Kapitel im Problem „des Wissens und Glaubens“. Des Philosophen späteres Leben zeigt, wie die Grenzstreitigkeiten zwischen Wissen und Glauben und die heillose Begriffsverwirrung im Scheiden beider Gebiete, ihn für das Problem interessierten, ihn zum Forschen nach neuen Lösungen trieben, und den Gang der Untersuchungen beeinflußten.

Die Virtuosen eines von jeder Philosophie losgelösten Glaubens werden öfters willkürlich genug mit einer andern Klasse von Skeptikern verwechselt, die sich einer weit älteren Geschichte rühmten. Es waren das entschiedene aber unfreiwillige Skeptiker auf dem Gebiet der elementaren Logik. Errungenschaften des Verstandes und Tatsachen des Glaubens mochten diametral entgegengesetzt sein, sie einten sich im Nebel einer allumfassenden Wahrheit, der man zu dem Zwecke ein Janusgesicht gab. Auch in dieser Arena tummelte sich neben ehrlicher und grübelnder Verschwommenheit, zweideutige Heuchelei und leichtfertiger Dilettantismus. Noch in unserer Periode gab es überall Erben der Lehre von der doppelten Wahrheit. Mögen ihre geistigen Leiter auch nicht selbständig von Avicenna und Averroës ihren zweifachen Maßstab der Erkenntnis geholt haben, mögen sie auch niemals vom paradoxen Averroismus mittelalterlicher Denker gehört haben, sie brachten jedenfalls aus den damals hochmodernen italienischen Reisen den Averroistischen Pantheismus mit, verbrämten ihn, um sich zu decken, mit einem seichten Skeptizismus und entschuldigten sich mit dem Hinweis auf die Philosophie, welche dem Glauben widersprechen könne. Ihre Gewährsmänner waren jene Älteren, von denen Petrarca kräftig gesprochen hatte; von Neueren besonders Pomponatius und sein zahlreicher Anhang. Es war ein

eigenartiger Skeptizismus, ein unförmliches Bruchstück. Jeder Zug daran war Tendenz. Das kecke Leugnen traf zumeist die Beweise für Gottes Dasein und für die Unsterblichkeit der Seele. Einige Skeptiker dieser Gattung behaupteten nicht, daß das Gegenteil einzig wahr sei, sie fanden nur unter Ausdrücken tiefen Bedauerns, daß die Gründe für dieses Gegenteil dem sich selbst überlassenen Verstand unwiderleglich seien; sie rächten sich an dieser von ihnen selbst künstlich konstruierten Hülflosigkeit, indem sie die Schwäche und Armseligkeit des Verstandes hart verurteilten und ihr Festhalten am Glauben beteuerten. Darin unterscheiden sie sich von den strengen Dogmatikern der doppelten Wahrheit, welche zwei Gegensätze für existenzberechtigt hielten, von denen der eine durch die Vernunft, der andere durch den Glauben erwiesen werde. Auch solche Wirrköpfe gab es.

Despinoza war schon damals viel zu kräftig in seinem Glauben erschüttert, um ihm zuliebe seinen Geist der Folter einer doppelten Wahrheit zu unterwerfen. Indes betrachtete er es später als eine Hauptaufgabe seines Forschens, die absolute Wahrheit der sicheren Vernunfterkenntnisse festzustellen, und die Tatsachen des Glaubens so zu umgrenzen, daß ein Zusammenstoß unmöglich sei.

Aber es ist interessant zu beobachten, daß es auch ihm in der theologisch-politischen Abhandlung nicht gelang — trotz seiner radikalen Parteinahme für die Rechte der Vernunft —, das bißchen Glauben, dem er das Wort redete, mit seinem allbeherrschenden Wissen zu versöhnen. Die Gegenstände sonderte er vollkommen voneinander ab; aber die beiden Kräfte — Erkenntnis und Glauben — vermochte er nicht streng wissenschaftlich zu isolieren.

Man hat immer wieder versucht, jeden Widerspruch aus seinen Untersuchungen zu entfernen. Es ist dies zum Teil auch gelungen. Immerhin ist auch hier historisch wahrer, was von vornherein wahrscheinlicher ist. Als echtes Kind jenes Zeitalters philosophischer Kompromisse verstand sich auch Despinoza zur Nachgiebigkeit gegen die Autorität der hl. Schriften und die Macht des christlichen Glaubens. Er reservierte ihnen ein wenn auch noch so bescheidenes Plätzchen, und war ehrlich genug, sich einer Bresche in seinem System bewußt zu werden.

Mit den gemäßigten Vertretern der doppelten Wahrheit stimmten in einigen Ergebnissen, aber keineswegs in der Methode

die ernstesten Skeptiker überein. Samuel Sorbière und Foucher, deren Werke in eine spätere Zeit fallen, hatten Montaignes Ahnungen und den eigentlichen Sinn des Sanchez gut erfaßt, da sie die Waffen des Skeptizismus anwandten, um die Methode in den Wissenschaften zu verbessern, das Unhaltbare im Alten — es gab davon die Menge — endgültig zu beseitigen, zugleich aber auch die tollkühnen Vorwärtsstürmer zu mäßigen und zu demütigen.

Den Geist solcher Forscher hatte damals Pierre Gassendi gleichsam vorweggenommen. Die Richtung dieses ausgezeichneten Mannes war ihrem tiefsten Wesen nach dem radikalen Skeptizismus abhold. Er konnte sich bei einer allgemeinen Leugnung nicht beruhigen, wie seine späteren Werke beweisen. Aber von Jugend an stand er im Ruf eines abgründigen Skeptikers und behielt ihn durch die Jahrhunderte. Der übertriebene Skeptizismus war bei ihm teils Pose, teils polemisches Bedürfnis Descartes gegenüber. Im Ernst wollte er nur Skeptiker sein in einem recht eingeschränkten Sinn. Für ihn verdienen nur vorsichtige Zweifler seines Schlages den Namen ‚Skeptiker'.

11 „Die Skeptiker", schreibt er, „erhoben keine Zweifel und keine Bedenken gegen die Welt der Erscheinungen oder gegen die zum Leben nützlichen Dinge. Sie griffen nur das Verborgene, Unsichere, Eitle und die Prunkwahrheiten an. Gaben sie sich aber hie und da den Anschein, als wollten sie auch jenes bekämpfen, so bezeugten sie alsbald, ihr Kampf ziele nicht auf den Umsturz jener Wahrheiten; er wolle nur die Anmaßung der dogmatischen Philosophen zurückschlagen, die da für die evidentesten Dinge blind sind, während sie sich mit ihrem Scharfblick in den abstraktesten Wahrheiten brüsten."

Solche Skepsis war damals ganz wohl angebracht, nicht bloß gegen die zähe Rückständigkeit der Überkonservativen, sondern auch gegen die dreiste Fruchtbarkeit der „klaren und deutlichen" Begriffe Descartes' und seiner Anhänger. Von diesem Standpunkt aus wird auch P. Daniels merkwürdiger Ausspruch über Gassendi unserm Verständnis näher gebracht. „In Metaphysik scheint er Pyrrhonianer zu sein; eine Stellungnahme, welche, wie mir dünkt, einem Philosophen nicht übel ansteht." In diesem Urteil muß man den Ton auf das Wort ‚Metaphysik' legen. In den Dingen der Erfahrung, in Beurteilung des Zeugnisses der Sinne war Gassendi niemals skeptisch gesinnt. Diese gemäßigteren Skeptiker in Metaphysik ließen zumal nicht leicht einen Beweis für das Dasein Gottes, die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der Seele gelten.

Darum erhoben sie sich auch mit solchem Einklang gegen Descartes' ärgerliche Siegeszuversicht. Sie hielten die klarsten und deutlichlichsten seiner Begriffe für eitle Nacht. Ihr Sensualismus verhüllte ihnen stets die großen Bemühungen Descartes', das Denken selbständig zu machen, und der Umklammerung durch eine rohe Erfahrung zu entreißen. Die streng konservative Weltweisheit legte sich damals mit Vorliebe einen Zug sanfter Ironie an, so oft sie von philosophischer Gewißheit sprach. Deshalb ließ sie den ‚Skeptiker' Gassendi ruhig gewähren, sie lobte, sie empfahl ihn, sie munterte ihn auf, während sie mit herbster Strenge jeden Satz Descartes' kritisierte und ablehnte. Und dennoch war Gassendi der Mann, welcher die des Lobes aller Guten würdigen Beweise Descartes' für Gott und die Geistigkeit der Seele unbarmherzig und zum Teil auch ungerecht zerzauste. Gewiß spielten hier, wie es leider stets der Fall ist, wo es Menschen gibt, persönliche Mißstimmungen und Sympathien sehr stark hinein. Dazu kam Gassendis allbekannte Frömmigkeit, musterhafte Lebensweise, Anhänglichkeit an die Kirche; da sahen ihm streng kirchliche Philosophen vieles nach.

Aber auch die Lehre Gassendis bot selbst in ihrer ersten Periode manches brauchbare apologetische Moment. Man sah mit Genugtuung, daß er in der fünften Reihe der Einwendungen gegen Descartes für die Zweckursachen eintrat. Dazu verteidigte er die Wichtigkeit der Sinneserkenntnis und damit auch der Erfahrung gegen den übertriebenen Intellektualismus Descartes'. Er führte in der Körperlehre die Formel „Ausdehnung = Körper" ad absurdum und definierte den Körper allerdings unter Schwankungen und Unklarheiten durch die Begriffe der Masse und der Solidität.

Wieviel übersahen aber unvorsichtige Lobredner der Einwendungen und Apologien Gassendis.

Sie fragten sich nicht, ob denn die Finalursachen, wie sie Gassendi gegen Descartes vertrat, mit seiner sonstigen epikureischen Atomtheorie in Einklang zu bringen seien. Sie vergaßen, daß der Vorstoß Descartes' gegen die Zweckursachen vor allem einige Übertreibungen ausheben sollte, welche sich schon damals zu regen begannen, um später von Pascal und jansenistischen Denkern, zumal Saci, fast bis zum Widersinn ausgebeutet zu werden. Sie lasen die Verteidigung Descartes' gegen Gassendi nicht aufmerksam genug; sonst hätten sie eingesehen, daß er die erhabene Seite über die Zwecke in Platos Phaedon nicht im Sinne des Anaxagoras auslöschen, sondern in erster Linie nur ein mystisch-verschwommenes Überwissen aller göttlichen Zwecke und Absichten brandmarken wollte. Vollends ließen sich konservative Philosophen durch

die schlaue Politik der fortgeschritteneren Gassendisten hintergehen, wenigstens solange diese Epigonen nicht in einen herausfordernden und übermütigen Ton verfielen. Mit dem falschen Schein der Bescheidenheit täuschten sie lange strenge Aristoteliker über die Tragweite ihrer Erkenntnislehre. Das 17. Jahrhundert war unglaublich oberflächlich in seinen Studien zur Geschichte der Philosophie. Kaum jemals holte man die Probleme früherer Denker aus den Tiefen ihres Wesens hervor. An Gassendi und seinen ersten Schülern gefiel den Peripatetikern aller Farben der Grundsatz, daß nichts im Verstand sei, was nicht durch die Sinne hindurchgegangen. Ob dieser scheinbaren Übereinstimmung mit dem Stagiriten verzieh man ihnen leichten Herzens sehr viele und, wie man sagte, „unschuldige Bosheiten". Man übersah das Schillernde dieser Formel, man übersah sogar den epikureischen Zug, welchen sie bei Gassendi angenommen hatte, man bemühte sich, den Todessprung zu rechtfertigen, mit dem der christliche Epikur von der Sinneserkenntnis und der einfachen Erfahrung aus zu den obersten, unbeweisbaren, unmittelbar einleuchtenden Denkprinzipien, des Widerspruchs, des hinreichenden Grundes, der Selbstexistenz, der Vergleichungsmöglichkeit hinübergelangte. Ja, wenn Gassendi und seine ersten Schüler beim Aufbau ihrer Erkenntnislehre und Erklärung des Selbstbewußtseins — im Widerspruch mit den Grundlagen ihres Systems — gewisse metaphysische Voraussetzungen durch Erschleichung einführten, verzieh man ihnen diese Inkonsequenz und Willkür gern, weil sie dadurch, wie sich die Aristoteliker einredeten, der alten Schulphilosophie freundschaftlich näher traten. Es war eine bedauernswerte Kurzsichtigkeit.

Als sich der Siegeszug des Sensualismus voll entfaltete und seine umstürzenden Ideen sich klar herausstellten, war das Staunen und die Entrüstung gleich groß.

Es kam, wie es kommen mußte. Die ingrimmige Metaphysikscheu artete in einen dogmatischen Kult der Erfahrungswissenschaften aus. Man verlor das Gefühl für die Schwere metaphysischer Gründe und für das rein Hypothetische physikalischer Annahmen und Hypothesen. Man verwarf und adoptierte ohne strenge Methode.

Der polemische Eifer benahm leider allen Parteien die Ruhe und Sicherheit des Urteils. Die Zeit hat auch hier beruhigt und geklärt.

Es war Descartes' unsterbliches Verdienst, vielleicht sein einziges auf dem Gebiet der Metaphysik, vom erhabensten Standpunkt der Weltphilosophie aus, die Übergriffe des Skeptizismus durch eine Methode, eine Kritik der Erfahrung und die Emanzipation des reinen Denkprozesses gebändigt zu haben. Descartes' Vorstoß sollte eingefleischte Skeptiker zwingen, ihre leichte Unterhaltung in Beweise zu kleiden und damit aufzulösen. Durch den Ruf des Skeptizis-

mus, in welchen er selbst bei den Aristotelikern und den philosophischen Dogmatikern der alten Schule kam, rief er neue Beweisarmeen gegen den Skeptizismus auf, schwache und siegreiche, aus deren Kämpfen um die sichere Erkenntnis eine bleibende Frucht erwuchs. Wahr ist allerdings auch, daß mancher Gegner Descartes' aus polemischem Eifer zum Skeptiker wurde, um in moderner Rüstung zu erscheinen. Doch auch diese Verirrung wirkte aufklärend. Unbefangene Beobachter konnten mit Genugtuung feststellen, wie sich aus der übergroßen Zahl „evidenter" Sätze und Beweise der Cartesianischen Schule allmählich das ewig Philosophische hervorhob, während ungleich mehr vor der Kritik zusammenbrach. Hätte sich Despinoza gegen diese Kämpfe nicht ganz abgeschlossen, so hätten gewiß weniger Seiten der Ethik rein historisches Interesse.

Die ersten, geistesgroßen oder doch billig denkenden Bestreiter der cartesianischen Betrachtungen, natürlich mit Ausnahme des fanatischen Voëtius und seiner Leute, haben in Descartes' methodischen Zweifel keinerlei skeptische Bosheit gewittert. Sie plänkelten dagegen, aber im Grunde genommen deshalb, weil sie von ihm aus keinen sicheren Eintritt in den Tempel der Philosophie schauten. Die ersten Stufen und Schwellen, welche Descartes aus gewissen klaren und deutlichen Begriffen aufbaute, erschienen ihnen brüchig. Hinter ihrem Scheingefecht mit dem Zweifel verbarg sich viel vornehm skeptische Ironie gegenüber den Grundlagen der cartesianischen Natur- und Seelenlehre. Die vernünftigen Gegner dachten im geheimen wenigstens ähnlich wie Descartes' Bewunderer Claudius Clerselier, welcher in einem Briefe an Clauberg 12
bemerkt, die ganze Absicht Descartes' gehe dahin, sich den Skeptikern entgegenzustemmen und sie vollends zu vernichten, indem er sich bemüht, einmal mehr mit aller Kraft die Wahrheit zu befestigen. Es gehörte die ganze Blindheit und Leidenschaftlichkeit der späteren Polemik dazu, diesen Zweck zu verkennen. Clerselier klagt schon im erwähnten Brief über diese Gegner, welche meinen, Descartes beabsichtige nur einen allumfassenden Zweifel zu lehren. Wer noch belehrbar war, konnte sich aus Claubergs Verteidigungsschrift Dubitatio Cartesiana mit Leichtigkeit alle Bedenken lösen.

Descartes' philosophische Sünde war nicht der Skeptizismus, sondern die übermäßige Zuversicht, mit welcher er seinen neuen Ideen eine ‚Klarheit und Deutlichkeit' beilegte, die sie nicht im ent-

fernsten hatten. Er schadete der Sache des Antiskeptizismus durch seinen Übereifer und erreichte das Gegenteil von dem, was er anstrebte. Man betrat seinen philosophischen Neubau durch den Porticus des methodischen Zweifels und blieb darin stecken.

Descartes selbst war sich übrigens seiner antiskeptischen Mission wohl bewußt. Er hatte zu Paris im Umgang mit Mersenne, dem großen Antiskeptiker, seinen Beruf erkannt. In seinen
13 Einwendungen gegen die Meditationen hatte P. Bourdin mit einem Anflug von Ungeduld und Ironie von Leuten gesprochen, „die da wollen, daß man ihnen Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele beweise". Aber man könne doch nicht fordern, sagt er, daß man für diese Wahrheiten bessere Beweise vorbringe, als es die Argumente sind für den Satz, daß zwei und drei fünf mache und daß die Menschen einen Körper haben. Er will andeuten, daß die Skeptiker auch dieses leugnen und demnach nicht zu überzeugen sind.

Descartes' Antwort ist bedeutungsvoll:

„Was soll denn der Philosoph den Skeptikern antworten, die ihrem Zweifel gar keine Grenzen setzen?" fragt er erregt. „Wie soll er sie widerlegen? Er wird sie zweifellos unter die Hoffnungslosen und Unheilbaren einreihen. Das ist ja ganz gut. Aber welchen Platz werden ihm denn selbst jene Herren anweisen? Und sagt mir doch nicht, diese Sekte sei jetzt verschwunden: sie ist lebenskräftiger als jemals; und die meisten von denen, welche ein wenig mehr Geist als die andern zu haben glauben, verwerfen sich alsbald auf die Weisheit der Skeptiker, weil sie in der landläufigen Philosophie nichts Befriedigendes finden und keine bessere sehen. Gerade diese Leute sind es hauptsächlich, welche verlangen, daß man ihnen die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele beweise. So haben denn die betreffenden Ausführungen unseres Gegners einen üblen Klang, und sie geben ein sehr schlechtes Beispiel, zumal er als gewandter Mann gilt. Scheint er ja zu glauben, daß man die Irrtümer der Skeptiker, die doch Atheisten sind, nicht zu widerlegen vermöge; und so stützt und bekräftigt er sie, soviel an ihm liegt. Denn unsere heutigen Skeptiker zweifeln praktisch gar nicht daran, daß sie einen Kopf haben, daß zwei und drei fünf ausmacht, u. ä. m. Sie behaupten nur, daß sie damit wie mit Tatsachen rechnen, weil sie ihnen als solche erscheinen; daß sie aber an ihre absolute Wahrheit nicht glauben, weil sie nicht vollkommen überzeugt sind, und keine sicheren, unwiderleglichen Gründe dafür vorliegen. Weil sie es also nicht für gewiß halten, daß Gott existiert und daß ihre Seele unsterblich ist, glauben sie auch nicht damit rechnen zu müssen, als wären es Tatsachen, nicht einmal in der Praxis, wenn man es ihnen nicht beweist, und zwar mit besseren Gründen, als jene es sind, welche sie für ihre eigenen Anschauungen vorbringen."

Diese Ausführungen sind sehr bedeutsam. Sie zeichnen nicht bloß Descartes' Stellung zu den Skeptikern, sie schenken uns wertvolle Silhouetten damaliger Zweifler.

Damals brachte man auch noch andere Leute in den Ruf des Skeptizismus, ohne dazu berechtigt zu sein.

Die Verteidiger der neuen kopernikanisch-galileischen Welttheorien beriefen sich, um ihre Gegner zu überführen, auf die Sinnestäuschungen; die zahlreichen Naturphilosophen, welche die objektive Realität der Sinnesqualitäten leugneten — die naive und doch so verbreitete Ansicht, als ob Galilei, Hobbes und Descartes diese Ansicht aufgebracht hätten, ist natürlich eine Fabel — kritisierten ebenfalls die Tätigkeit und Unfehlbarkeit der Sinneswerkzeuge. Übereifrige Reaktionäre beschuldigten sie des Skeptizismus. Selbst Mersenne schließt sich in seiner ersten wissenschaftlichen Periode um 1620—30 dieser Anklage an. Später wird er in Freundeskreis darüber gelächelt haben. Sein berechtigter Zorn über die „skeptischen Kindereien" richtete sich in den vierziger Jahren gegen jene Klasse theoretischer und praktischer Skeptiker, die uns oben Descartes geschildert hat, will aber offenbar auch noch Sam. Sorbière treffen.

Er sah in Hobbes den berufenen Kämpen. Darin irrte er sich, Freundschaft machte ihn blind. Hobbes war wie nur irgend einer überkritisch gestimmt, wenn es sich um Tatsachen der Beobachtung handelte. Ja er berührte in launischen Stunden die Schwelle des eigentlichen Skeptizismus. So kann er sich nicht genug wundern, daß Descartes sich über die Binsenwahrheit der vollen Unzuverlässigkeit der Sinne so ausführlich verbreite.

„Wenn wir," so schreibt er, „ohne zu einem andern Schlußverfahren unsere Zuflucht zu nehmen, nur dem Zeugnis unserer Sinne folgen, so haben wir allen Grund zu zweifeln, ob etwas existiert oder nicht. — Da sich aber bereits Plato über diese Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen geäußert hat und vor und nach ihm mehrere alte Philosophen das gleiche taten, und da es ja augenscheinlich schwer ist, den wachen Zustand vom Schlaf zu unterscheiden, so hätte ich es gern gesehen, wenn dieser treffliche Verfasser neuer Spekulationen von der Veröffentlichung so alter Wahrheiten Abstand genommen hätte."

Will man mit einem ganz unberechtigten aber damals nicht ungebräuchlichen Akzent alle Leute Skeptiker nennen, welche die Zuverlässigkeit der Sinne kritisch prüften und an der objektiven Realität der Sinnesqualitäten zweifelten, so wird man Despinoza ebenso wie Descartes unter die Skeptiker einreihen. Das war aber

keine krankhafte Skepsis, sondern gesunde Besonnenheit. Freilich, wenn uns erst die folgenden Seiten das angestrengte Ringen der Naturphilosophie um Klarheit, wenn sie uns die verwirrenden Ergebnisse geschildert haben, wird uns auch ein sehr ausgeprägter skeptischer Zug des Philosophen zum Bewußtsein kommen, sein Mißtrauen gegen physikalische Hypothesen.

Wahr ist, daß Despinoza in der Verachtung der Skeptiker zu weit ging. Sein Meister Descartes trug die Schuld. Er verführte ihn, sich in einem Arsenal klarer und deutlicher Begriffe zu verschanzen, und keine Einsprache zu vertragen. Und doch hatten die meisten Verfasser der „Objections" recht. Bei einer Menge dieser cartesianischen Begriffe war die angepriesene unangreifbare Klarheit eitle Selbsttäuschung. Ihnen gegenüber war nicht bloß kräftiger Unglaube am Platz, selbst ein Fünkchen Unwille hatte seine Berechtigung.

Despinoza stand übrigens mit seinem Widerwillen gegen den philosophischen Zweifel mitten in einer regsamen literarischen Bewegung. Es ist bezeichnend, wenn damals ein so ruhiger Gelehrter wie Mersenne die skeptischen Versuche „Kindereien" nannte. Vor fünfzig Jahren hätte er das kaum sagen dürfen, und schon nach zwanzig Jahren werden Geister, die ihm nahe verwandt sind, ganz anders über die Skepsis denken. Mersennes Werk aus dem Jahre 1625 ‚La vérité des sciences contre les sceptiques' mag bereits damals für den Verfasser selbst manches veraltete Kapitel enthalten haben.

Aber es gab noch genug pathologische Skepsis zu bekämpfen. Solche Überzweifler wurden nicht bloß von Descartes und seinem rasch wachsenden Anhang bekämpft. Campanellas Werk „Universalis philosophia" (Paris 1638) führt in den drei ersten Kapiteln des ersten Buches alle Arten von Skeptikern vor und stellt ihren Scheingründen die Beweise der gesunden Vernunft entgegen.

In Groningen erschien 1652 ein Buch von Martin Schoock(ius) (De scepticismo; pars prior, sive libri IV etc.), welches leider auch berechtigte Kritik und Zweifel nicht immer von unvernünftiger Skepsis zu scheiden wußte und zumal Descartes nicht gerecht wurde.

Despinoza konnte also lesen und prüfen nach Belieben. Blieb aber in seinem Geist nichts vom zeitgenössischen radikalen Skeptizismus hangen?

Überspringen wir zwanzig Jahre und stellen wir uns einen Augenblick auf den Standpunkt des fertigen Spinozismus, so scheint

sich dennoch ein dreifacher Skeptizismus in diese Lehre eingeschlichen zu haben. So wollen es wenigstens berufene Erklärer. Man hat den Spinozismus als Akomismus bezeichnet, weil von der allumfassenden Substanz kein Übergang zu den endlichen Dingen möglich sei. Man glaubte im System eine Art Idealismus zu entdecken, weil nur der unendlichen Substanz Wirklichkeit zukäme, während alle endlichen Erscheinungen in Zeit und Raum keine Realität besäßen, Erzeugnisse der „Imagination" wären. Man hat endlich darauf aufmerksam gemacht, daß die unendlich vielen Attribute Gottes, von denen wir nur zwei erkennen, Ausdehnung und Denken, zum Skeptizismus führen. Denn da alle Attribute eine unendliche Zahl von Folgen, also von endlichen Wirkungen begründen, bleibt der menschlichen Erkenntnis bei weitem die größte Zahl der Erscheinungen verschlossen.

Wie immer es nun mit der Richtigkeit dieser Deutungen des Spinozismus steht, eines ist zweifellos. Mit dem Skeptizismus des 16. und 17. Jahrhunderts hängen diese drei Schranken menschlichen Wissens in keiner Weise zusammen. Soweit sie Despinoza wirklich aufstellt, folgen sie aus den innersten Tiefen des Systems und besagen keinen skeptischen Einschlag in den Grundlagen der spinozistischen Erkenntnislehre. Aber bei Beurteilung der zeitgenössischen Philosophie war Despinoza nur allzu sehr ein Kind seiner Zeit. Das Mißverstehen der umlaufenden Probleme, ihrer Tragweite, ihrer Stellung im Kampf zwischen dem Alten und dem Neuen verdarb im 17. Jahrhundert weit mehr als wir es heute zu berechnen vermögen. Das brauchbare Kapital des Skeptizismus wurde gesprengt und in kleinlichen Fehden verzettelt.

Auch Despinoza stand unter dem Bann dieser Mißverständnisse. Die Geschichte seiner Kämpfe um die Gewißheit, um die Einheit, um den Wert der Erfahrung, um die Grundlagen der Physik und um die deutlichen metaphysischen Grundideen wird uns die harten Folgen dieser unhistorischen Auffassung der Zeitphilosophie offenbaren.

Für den Augenblick war es gut, daß der Jüngling den skeptischen Ruf der Zeit gering anschlug. Er blieb dadurch zu einem hingebenden Studium der Naturlehre befähigt, welche ihn wiederum zur Metaphysik zurückführte.

Wie dachte er aber damals über Welt und Gott, Stoff und Geist? Sein moralischer Leichtsinn, den er uns selbst schildert, sein Mißmut gegen alle Spekulation über das Übersinnliche, seine

Beschäftigung mit Zahlen, Größen und mechanischen Kräften machten ihn geneigt, für kurze Zeit mit dem populären materialistischen Naturalismus oberflächlicher Freunde zu paktieren.

2. Ein Augenblicksbund mit dem „Naturalismus".

Schon während seiner theologischen Studien schwebte dem Philosophen beständig der Gedanke an eine innige Verbindung und Verschmelzung Gottes mit der Natur vor. Wir haben gesehen, welche Handhaben und Hülfsmittel ihm die arabische Philosophie in dieser Hinsicht bot. Sein ‚Naturalismus' von damals, zunächst vollkommen unbeeinflußt von der Naturphilosophie der Renaissance, gipfelte in der Annahme einer unendlichen, ununterbrochen und mit Notwendigkeit wirkenden und alles Sein und alles Geschehen bewirkenden vernünftigen Weltkraft, die er Gott nannte. In diesem Sinn blieb er immer Naturalist. Aber vielleicht drangen schon bald in sein Studierzimmer am Burgwall die gröberen und seichteren naturalistischen Stimmen der Amsterdamer goldenen Jugend. Jetzt, da er unmutig, innerlich zerrissen, zweifelnd um Erkenntnis rang, klangen ihm diese Stimmen verführerischer ans Ohr. Es war eine zu seinen Stimmungen passende vorläufige Weltanschauung, die ihm hier gezeigt ward. Sie mochte ihm für einen Augenblick behagen.

Die Welt erschien ihm als eine unendliche, nach inneren Gesetzen bewegte, lebende Ausdehnungsmasse; diese Gesetzmäßigkeit war auch in sich etwas Zusammenhängendes, Dingliches, Substantielles, man mochte sie nun Weltseele oder sonst wie nennen. Außer ihr gab es keine Vernunft und keinen Gott. Die Natur und „Gott" war das Objektive.

14 In einer kurzen Studie über den „Naturalismus" unterscheidet Leibniz zwei Arten dieser Weltanschauung. Die eine, ein Erbe Epikurs, deckt sich mit reinstem Materialismus, die andere, welche Leibniz als „stoisch" bezeichnet, läßt die Gesamtheit der Dinge aus einer alles erfüllenden, immateriellen, aber doch unbewußten Weltkraft mit Notwendigkeit erstehen, und durch sie gelenkt und zusammengehalten werden. Sie kennt keinen moralischen Unterschied von Gut und Böse, keine Zwecke, keine Unsterblichkeit. „Alle möglichen Dinge entstehen eines nach dem andern gemäß der unendlichen Mannigfaltigkeit, die der Stoff in sich trägt." Auch Despinoza vertrat, wie Leibniz hinzufügt, diese Auffassung. Die Zweiteilung Leibniz' wird man nicht glücklich nennen. Auf Despinozas Entwicklungsgang bis zum Endstadium kann sie nicht übertragen werden, ohne die wahre Sachlage stark zu verschieben.

Man reihte damals neben den groben Materialisten, Neuepikureern, und den feineren, Neustoikern, noch viele andere philosophische Sezessionisten unter die sogenannten Naturalisten. Vor allem rechnete man dazu jene Philosophen, welche eine unendliche, vernünftige, aber mit absoluter Notwendigkeit wirkende Weltursache von ihrem Werk, dem unendlichen, durch eine Weltseele bewegten Universum unterschieden, dabei aber dennoch die Welt bloß als eine Erscheinungsweise der Gottheit ansahen. Einige von ihnen führten diesen Unterschied auf ein Mindestmaß zurück; sie berührten die strenge All-Eins-Lehre.

Wenn wir von Despinozas ‚Naturalismus' in dieser ersten Periode sprechen, so meinen wir im Gegensatze zu vielen neueren Forschern keineswegs die pantheistische Naturphilosophie der Renaissance. Wir glauben vielmehr, er habe einen Augenblick wenigstens die Ansicht vertreten, daß es nichts gebe außer der unendlichen Welt endlicher Substanzen und Wirksamkeiten in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang. Die Stelle Gottes vertrat einfach die Gesetzmäßigkeit. Ein reiner Materialismus war damit nicht gegeben, solange nicht alles Geschehen, auch das psychische, bloß aus dem Stoff und seiner Bewegung erklärt wurde.

Dieses notwendige, gesetzmäßige Naturgeschehen als einziger „Gott" wird von einigen neueren Forschern als der Endpunkt und Gipfel der spinozistischen Weisheit angesehen, als Inhalt der Ethik, als ein Ergebnis der mathematischen Denkweise, als der eigentlichste Sinn der ‚geometrischen Methode'. Aber Despinoza brauchte gar nicht den ungeheuren Umweg durch die Mathematik zu machen, um ein Resultat zu fassen, welches um jene Zeit geradezu Mode war im Kreise von Freidenkern, die von der Anwendung der Mathematik auf die Metaphysik nichts wußten. Außerdem darf man bloß die Formel ‚notwendige Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens' statt des Begriffs ‚Gott' in die Lehrsätze der Ethik und die letzten Briefe Despinozas einsetzen, um sich die volle Unhaltbarkeit dieser Gleichung zum Bewußtsein zu bringen. Richtig ist nur, daß Despinoza diesen aus der naturalistischen Periode stammenden Gedanken des gesetzmäßigen Weltgeschehens später durch die Anwendung der Mathematik auf die gesamte Philosophie neu zu begründen und noch später mit dem Dreiklang Substanz-Gott-Natur harmonisch zu einen suchte; nicht so, daß er diesen dreiteiligen Begriff in die abstrakte mathematische Formel der Gesetzmäßigkeit umsetzte, sondern vielmehr so, daß er diese Formel

erfüllen, konkret machen, beleben wollte durch seine Dreieinigkeit Substanz-Gott-Natur.

Aber einen Augenblick scheint, wie gesagt, Despinoza dem Naturalismus in dem von uns angegebenen Sinn gehuldigt zu haben. Das und nur das ist das Ergebnis zahlreicher Forschungen. Aus einigen Sätzen der kurzen Abhandlung und des theologisch-politischen Traktats schallt unerwartet und unvermittelt ein Ton heraus, der sich nicht recht in die Gesamtharmonie einfügen will. Es ist ein naturalistischer Ton, ein Hervorheben des Begriffs Natur gegen den Gottesbegriff im Doppelwort „Gott — Natur"; es ist die Note der bewußtlosen Kraft, welche unvermittelt den Satz vom denkenden Urgrund alles Seins schrill unterbricht. Diese Tatsache wird durch gewisse alte Überlieferungen gestützt. Sie erzählen zaghaft und verschwommen von einer naturalistischen Phase im Entwicklungsgang des Philosophen. Kenner wissen es längst: Despinoza leidet, wenn man so sagen darf, an einer geistigen Habsucht, sobald es sich um irgendein Erzeugnis seines Denkens handelt; er läßt nur ungern los, was er früher einmal liebgewonnen und gehegt hatte, selbst nachdem jenes Ehemalige für ihn überwunden ist. In solchen Fällen zieht er es vor, die alten Perlen neu zu fassen, und verschmäht dabei, wenn die ausgesuchteste Kunst nicht mehr ausreicht, auch spitzfindige Künstelei nicht. So leisten seine Schriften öfters den Dienst von Palimpsesten.

Despinoza durchlebte also allem Anschein nach Tage, in denen der alte Gott der Sache und dem Namen nach vollkommen aus seinem Gesichtskreis geschwunden war. Sein Biograph Lucas, ein Meister in chronologischen Verschiebungen, hat uns in seiner Schrift über den „Geist Despinozas" einige Auslassungen aus jener Zeit aufbewahrt. Despinoza mag ihm in vertraulichen Gesprächen Nachbilder solcher Jugendträume gezeigt haben. Der wenig gewissenhafte Satiriker gab sie später für des Meisters letzte und tiefste Weisheit aus, beließ aber der Naturkraft, um weniger anzustoßen, den Namen Gott.

Vergleicht man die Gotteslehre dieses Lucasschen „Esprit de Mr. B. de Spinoza" mit den übrigen zeitgenössischen Schilderungen bei Brun, Garasse, Mersenne, Gassendi, Kuyper und unzähligen andern, so enthüllt sich überall dasselbe Schema; die Übereinstimmung ist fast wörtlich; man greift sozusagen das gegenseitige Nachsprechen und Nachschreiben. Das, was man sonst Gott nennt, erscheint hier als ein unendlich ausgedehntes Etwas, alles erfüllend

und allumfassend, außer dem es nichts gibt. In jenen Stunden philosophischer Unfruchtbarkeit um das Jahr 1651 begnügte sich auch der mißmutige und enttäuschte Bachur allem Anschein nach mit dieser damals üblichen Weltformel.

Den klarsten Beweis liefert uns die Erstlingsschrift. Sie enthält zwei Dialoge, welche zu vielen eingehenden Untersuchungen Anlaß gegeben haben. Früher hielt man sie für die älteste schriftliche Aufzeichnung des Philosophen, für einen durch das Studium Giordano Brunos eingegebenen Aufsatz.

Diese Ansicht ist unhaltbar. Freudenthal hat aus äußeren Gründen nachgewiesen, daß wenigstens das erste dieser Zwiegespräche ganze Abschnitte des übrigen Traktats voraussetzt. Robinson deckte mit viel Scharfsinn eine Reihe innerer Gründe auf, welche dieses Ergebnis auffallend bestätigen. Er meint, der Dialog sei eine Antwort auf Bedenken und Schwierigkeiten, welche dem Philosophen gegen seine Gotteslehre von radikal naturalistischer Seite gemacht wurden. Richtig ist, daß der Standpunkt des Angreifers „derjenige des reinen Atheismus ist". Aber dieser Atheismus ist kein Fremdkörper in Despinozas Entwicklung; sein eigener Kampf kommt hier zum klaren Ausdruck.

Es besteht eine vielsagende innere Verwandtschaft zwischen dem ersten Gespräch und jener Selbstschilderung, welche wir oben aus dem Fragment über die Heilung des Verstandes vorgeführt haben. Despinoza klagt in den Bekenntnissen, daß ihn der zähe Griff der Begierlichkeit an die unentwirrbare Mannigfaltigkeit der endlichen Schattenwesen zu ketten droht, ihn von der Erkenntnis und vom Genuß des höchsten Gutes abzieht. Im ersten Dialog übernimmt die Begierlichkeit die Partei dieser verschiedenen vergänglichen Dinge und spottet über jeden Versuch, Gott sei es als Urgrund, sei es als Einheit dem Stoffe einzuprägen. Es gibt nur die sichtbare Welt, weiter nichts, das ist ihre Weisheit.

Es war ein sonderbares Mißverständnis, wenn Wissende behaupteten, jene Begierlichkeit sei hier einfach der Anwalt Descartesscher Philosophie. Das ist nicht der Fall; sie spricht vielmehr im Namen einer gottfremden Linke. Sie sucht das allmächtige und allwissende Wesen als ein widerspruchsvolles Unding bloßzustellen. „Darum will ich", so meint sie schnippisch, „der Liebe geraten haben, sich bei dem zu beruhigen, was ich ihr zeige, und nach nichts anderem auszuschauen." Die Liebe in unserem Dialog spielt die Rolle des im Traktat über die Heilung des Verstandes geschil-

derten Strebens nach Vereinigung mit dem Unendlichen. „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen", so hieß es dort, „erfüllt das Herz mit ungeteilter Freude; diese ist jeder Trauer bar." Eine solche Vereinigung setzt aber die Kenntnis des höchsten Wesens und seines Verhältnisses zur Natur voraus. Im Dialog erklärt die Liebe, ihre Vollkommenheit hange ganz und gar von der Vollkommenheit der Erkenntnis ab, deren Vollkommenheit wiederum durch den erkannten Gegenstand bestimmt werde. Aus der Hingabe an die Begierlichkeit folgen nach dem Traktat Reue und Haß, Streit, ja Tod; nach dem Dialog liefert sich die Liebe, wenn sie auf die Stimme der Begierlichkeit hört, den zwei Hauptfeinden des Menschengeschlechtes aus, dem Haß und der Reue.

In der Einleitung des Traktats werden Wissen und Liebe zum Kampf gegen die Begierlichkeit gespornt. Im Dialog sucht die Liebe das dunkle Streben der Erkenntnis zu lenken.

Despinoza meint, der Umklammerung durch die Begierlichkeit und den materialistischen Atheismus nur durch Annahme einer Einheit von Natur und Gott zu entrinnen.

„Seine Sache, die Sache seiner Lehre," so bemerkt Robinson mit Recht, „macht er hiermit zur Sache der religiösen Denkweise überhaupt. Die Gottheit — und nicht die Natur als solche — ist also auch hier im Dialoge das Ziel, zu welchem im letzten Grunde Spinoza strebt. Dies bestätigt auch der vorzüglich ethische Charakter, welchen er der Kontroverse im Dialoge beilegt." Mißverständlich ist aber der Zusatz: „Wie denn überhaupt der ethische Charakter seiner gesamten Lehre deutlich darauf hinweist, daß im Gebiet des religiösen Denkens, zunächst in dem Begriffe Gottes und nicht in dem brunonischen Begriffe des Universums oder dem cartesianischen der Substanz, wir den tiefsten Beweggrund, den Ausgangspunkt sowie Hauptgegenstand von Spinozas Lehre zu suchen haben." Hier werden spätere Gedanken und Beweggründe zusammengetragen; sie verschütten den Weg, auf dem der Philosoph gewandelt, bevor er sein erstes Buch diktierte.

Der Dialog ist nichts als ein Spiegelbild der Bekenntnisse; hier die sittlichen Kämpfe, dort das entsprechende Ringen um eine Weltanschauung. — Dem Selbstzeugnis Despinozas selbst schließen sich Andeutungen der Zeitgenossen an.

Von dieser Weltanschauung spricht Lucas, da er Despinozas Glaubensbekenntnis den falschen Freunden gegenüber in die vier Worte faßt: ‚Ein körperlicher Gott, die Seele nichts als das Leben, die Geister Phantasiegebilde, die Unsterblichkeit ein Phantom.' Aber Lucas verschiebt und verwischt zwei verschiedene Stufen

dieser naturalistischen Anschauungen des Jünglings. Der körperliche Gott, den er in der Bibel zu finden wähnte, wurde jetzt unter dem Einfluß des radikalen populären Materialismus einfach zum „gewordenen“ d. h. stets zu neuen Formen übergehenden Stoff, das Leben ist dieses Stoffes Bewegung. So mag Despinoza über seinen kurzlebigen Materialismus dem Lucas berichtet haben. Jetzt erklärt sich auch, warum in den besten Handschriften der Lucasschen Biographie der sonst ganz unerklärliche Satz steht, Despinoza habe behauptet „Dieu soit un corps créé“. Den jüdischen Freunden erklärte der Unvorsichtige, Gott sei nach der Schrift körperlich. Seinem späteren Bekannten Lucas erzählte er, aus diesem Gott sei für ihn zur Zeit, da er die ersten physikalischen Studien betrieb, der Stoff, das was man gewöhnlich ‚die geschaffene Materie‘ nenne, geworden Lucas verwob beide Berichte zu einem sinnlosen Ganzen.

Der Schatten, welcher damals über Despinozas Seele glitt, hinterließ in ihr einen unauslöschlichen Zug, den man auch in der späteren Lehre an manchen Stellen wiederfindet, und der einige weniger vorsichtige Interpreten getäuscht hat.

Es gab Brauchbares und Untaugliches in der verworrenen Masse jener ersten vorläufigen Phantasien. Despinoza mag sich schon damals die Anschauung angeeignet haben, daß alle Veränderungen in der Natur eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen ausmachen. Dieses Axiom einer Gattung des Naturalismus des 17. Jahrhunderts findet man immer wieder mit aller Deutlichkeit und Aufdringlichkeit in philosophischen Handschriften aus jenen Tagen, diesen Vehikeln der populären Aufklärung, ausgesprochen. Der Gedanke gefiel dem Philosophen, weil er ihn schon bei arabischen Denkern vorgefunden und ohne Zweifel liebgewonnen hatte. Er rettete den Bewunderer Descartes' vor den Untiefen des Okkasionalismus und vor dem unwissenschaftlichen Bestreben, die endliche Wirkungsfähigkeit durch die unendliche zu ersetzen.

Das war bei allem Schaden ein Gewinn. Aber die Unklarheiten jener ephemeren Weltauffassung wirkten nur allzu nachhaltig und warfen selbst auf die abgeschlossene Lehre ihre düsteren Schatten. Die schreienden Inkonsequenzen bei Durchführung der Formel Gott-Natur, welche immer noch das Kreuz der Erklärer bilden, sind auf eine Art Atavismus zurückzuführen. Manchmal gewinnt der Gott, wie ihn die rabbinischen Studien dem Geist

des Jünglings vorgestellt hatten, und wie ihm später Descartes' Philosophie nahelegte, deutlich die Oberhand; dann siegt wieder der Begriff „Natur“ aus den naturalistischen Tagen. Manchmal griff der Philosoph sogar mit Bewußtsein zu der einen oder der andern Fassung, je nachdem er einem Gesinnungsgenossen schrieb, oder einem Mann, dem er nicht ganz traute.

Im Jahre 1651 dauerte der materialistische Traum wohl nur wenige Monate. Man darf eben die Masse unverarbeiteter aber liebgewordener Gedanken nicht vergessen, welche der junge Denker aus seiner rabbinisch-arabischen Periode mitgenommen hatte. Sie umschwirrten die neuen naturalistischen Phantasien, diese alten Ideen vom All-Eins, vom ewig Notwendigem, von einem ausgedehnten unendlichen Denkwesen; sie vermischten sich mit der Offenbarung, welche aus den Vorhallen der neuen Naturlehre leuchtend entgegenfloß, der Idee der Unendlichkeit des Alls. Dieser Gedanke, uralt, soweit er vom Raume galt, neu im Bannkreis der Cartesianischen Formel Körper = Ausdehnung suchte sich in Despinozas Geist mit dem Gedanken eines unendlichen Geistes friedlich zu vereinen. Der Bund gelang und zerbrach bald die dem Erben jüdischer Weisheit unnatürliche Fessel eines flachen atheistischen Naturalismus. Die pantheistischen Stimmen der Zeit gewannen die Oberhand. Daß aber Baruch seinen Tribut jenem rein stofflichen Naturalismus zahlen mußte, beweist nur, wie sehr er ein Kind seiner Zeit war.

„Die Grundlage des neuen europäischen Pantheismus“, schreibt richtig Dilthey, „ist die Einsicht in die Gleichartigkeit und den kontinuierlichen Zusammenhang aller Teile des Universums . . . In der ganzen Übergangszeit, welcher Bruno angehört, verbindet sich nun mit diesem Weltbild, es modifizierend, die stoische Grundvorstellung des durch das Universum verbreiteten göttlichen Feuers (Äthers) als des Trägers der Bildungskräfte desselben . . . Dieses gleichartige, in seinem Quantum unveränderliche, aus denselben Stoffen überall bestehende und beständigen Veränderungen nach denselben Gesetzen unterworfene physische Ganze des Universums bildet die anschauliche Grundlage aller folgenden Spekulation.“

In diese materialistischen Elemente warf Despinoza seiner ganzen Vorbildung nach und im Anschluß an laute und sehr verbreitete Neigungen der Zeit das Ferment einer unendlichen Intelligenz. Der kosmologische Gedanke der Unendlichkeit des Universums verbunden mit der aus den mathematischen und physikalischen Studien gewonnenen Überzeugung von einer allbeherrschenden

wunderbaren Gesetzmäßigkeit wird ihn auf diesen Gedanken gebracht haben. Hier haben wir etwas von jenem pantheistischen Naturalismus, den Leibniz geahnt hat, und von welchem die Forscher um Avenarius in allerlei Nuancen sprechen.

Er scheint Despinozas Geist berührt zu haben, bevor ihn die cartesianische Methode in ihrer Integrität, und der cartesianische Weltbegriff durch eine neue Logik und Erkenntnistheorie hindurch auf originelle Bahnen lenkten; er schimmert noch durch einige Sätze des kurzen Traktates. Aber keine Spur einer geschichtlichen Wahrscheinlichkeit legt die Vermutung nahe, daß dieser spinozistische Naturalismus aus einem Buchstudium der Klassiker der Renaissancephilosophie geboren wurde, bevor Descartes seine Führerhand auf die Schultern des Jünglings gelegt hatte. Daß aber Baruch neben Descartes auch die lauten pantheistischen Stimmen der Umwelt zu Gehör bekam, bevor er ihre ‚heiligen Bücher' zur Hand nahm, ist allerdings naheliegend. Als er in die moderne philosophische Welt hinaustrat, umklammerte ihn nicht bloß die Descartes-Begeisterung; auch die populären Ableger der Renaissance-Weltkunde, ein Wald oder ein Gestrüpp, wie man will, nahmen den unerfahrenen Wanderer auf. Es waren nicht die vielbändigen Lebenswerke eines Giordano Bruno, eines Patrizzi, eines Campanella, die sich ihm jetzt erschlossen. Diese gelehrten Seltenheiten traf man nur in den Lesezimmern geheimtuender Eingeweihten. Es gab aber damals einen lauten Markt der Renaissancephilosophie, wo die verschiedenen Systeme, in eine einheitliche, kurze Formel gebracht, aufgesagt wurden, abgeblaßt und verwässert, populär-tendenziös und mit kräftiger, weil verständnisloser Verachtung anderer Weltanschauungen.

Was Despinoza hier hörte, war immerhin besser als jener flachste Naturalismus, an dessen Möglichkeit er einen Augenblick vielleicht geglaubt hatte; dem Geiste des für ihn neu aufgehenden Gestirns, Descartes', erschien es weniger fremd. Es schlug bekannte Töne in Despinozas Seele an. Sein pantheistischer Lehrkurs im Ghetto wurde auf einmal lebendig. Über all diesen Vorteilen mag Despinoza die ihn anwidernde schreierische Reklame überhört haben. Er nahm die Formel des populären Restes der pantheistischen Renaissancephilosophie vorläufig an — ein Zwanzigjähriger kann nicht für alles Beweise fordern —, um sie mit seinen alten Errungenschaften zu verschmelzen, im Laboratorium der cartesianischen Methode zu prüfen und dem Lichte der philoso-

phischen Studien, die er sich vornahm, auszusetzen. Das Resultat dieser vielfachen Läuterung war dann allerdings sein System.

So wahrt man die Verbindung zwischen den ersten pantheistischen Regungen des angehenden Rabbiners und dem Einsiedler von Rijnsburg, ohne eine psychologisch unmögliche rein cartesianische Epoche einzuschmuggeln; man berührt den Verknüpfungspunkt des alten und neuen Pantheismus in Despinozas Geist, ohne das eingehende Studium des Renaissancepantheismus vor die Beschäftigung mit Descartes gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit anzusetzen; man löst zur Genüge die Rätsel der Erstlingsschrift.

Der damalige vorläufige Weltbegriff des Zwanzigjährigen, mehr geglaubt als klar geschaut, noch unbewiesen und kritiklos, deckte sich mit der von einem ausgezeichneten Kenner aus jenen Tagen geschilderten philosophischen Richtung einiger dilettantischer Nachzügler des Renaissancepantheismus. Sie gaben sich aus als Vertreter der Philosophie eines Anaximander, Xenophanes, Demokrit, Epikur, Varro, Plinius usw.; sie sagten, das Universum selbst sei Gott, streng einheitlich und lückenlos, ein Kontinuum, unendlich an Ausdehnung, als Ganzes unbewegt, beweglich und veränderlich in seinen Teilen, unvergänglich und notwendig dem Ganzen und den Teilen nach, denkend, aber auf eine unbegreifliche, von unserer Erkenntnis himmelweit verschiedene Art.

Diese Zeichnung Bérigards zeugt von großer Sachkenntnis. Will man sie in einer groteskeren, verschnörkelten, aber sehr beliebten Façon sehen, so greife man zu den Werken Cyranos de Bergerac.

Bérigards Skizze ähnlich mag auch Despinozas Weltanschauung gewesen sein, da er, von Descartes' Erkenntnismethode angeregt, seine ersten Jugendspekulationen mit den freiesten neuzeitlichen Gedanken zu verschmelzen suchte. Die Ausdehnungs- und Geisteslehre Descartes' waren in jenen Stunden für ihn noch nicht maßgebend. Man muß das scharf betonen, sonst droht die Gefahr, daß man mit ungeschichtlicher Einseitigkeit kritiklos alle Stellen in Despinozas Werken, an denen er die Zweiteilung, Stoff und Denken berührt, alsbald zur cartesianischen Schule wirft. Erweisen kann man das nicht. Das Gegenteil ist viel wahrscheinlicher. Die spinozistische Anschauung von einer unendlichen, einfachen Ausdehnung, zu welcher der menschliche Körper als ein Teil gehört, und die Anschauung von einem unendlichen Denken,

dem objektiven Abbild der gesamten Ausdehnung, als dessen Teil die menschliche Seele anzusehen ist, darf nicht einmal in ihren beiden Elementen — Stoff und Geist — ohne weiteres auf Descartes zurückgeführt werden. Diese ganze Anschauung beruht vielmehr selbst im Ausdruck ganz und gar auf einer naturalistisch-pantheistischen Richtung, welche um jene Zeit sehr verbreitet war. Man erinnere sich nur an die obige Schilderung aus Bérigards Feder.

Und dieser Ideengang ist es, welchen Despinoza noch im Jahre 1665 als einen Teil seiner Prinzipien in einem Brief an Freund Oldenburg entwickeln wird. Gott wird hier gar nicht genannt; Oldenburg hörte da nur von einer unendlich ausgedehnten Natur, welche zugleich eine unendliche Erkenntnis besitze. Der Körper ist ein Teil der unendlichen Ausdehnung, die Seele ein Teil des unendlichen Intellekts. Die ganze Darstellung in diesem Schreiben war möglich, ohne daß Despinoza auch nur eine einzige Seite Descartes' gelesen hätte. Sie bewegt sich nicht in cartesianischer Terminologie, sie stimmt vielmehr wörtlich überein mit den damals üblichen und allbekannten naturalistisch-pantheistischen Formeln für die All-Natur, das All-Eins. Es ist, als hätte Despinoza im November 1665 eine seiner Skizzen aus dem Jahre 1651 hervorgezogen und sie für Oldenburg zurechtgelegt. Oldenburg war für seine Person an die Zusammenfassung der unendlichen Ausdehnung und der unendlichen Weltseele (mit Ausschluß von Gott) unter dem Begriff ‚Natur' so gewöhnt, daß es ihm nicht entfernt in den Sinn kam, Despinoza nehme außer dieser ‚Natur', wie sie im Brief geschildert wird, keinen Gott an. Mit größter Naivität wird er nach zehn Jahren im Anschluß an Kritiken über den theologisch-politischen Traktat der Befürchtung Raum geben, Despinoza bringe Gott und Natur allzu nahe aneinander.

Der Philosoph selbst verstand im Jahre 1651 unter dem Begriff Natur etwas anderes als im Jahre 1665. Er konnte aber Ausdruck und Darstellung so ziemlich unverändert beibehalten. Nur die Tiefen der Lehre waren aufgewühlt worden, und der allgemeine Gesichtspunkt war neu. Hätte Despinoza im Briefe an Oldenburg seine Behauptungen bewiesen, so wäre der Umschwung in seinem Geist seit zehn Jahren offen ans Licht getreten. Die Abhängigkeit von Descartes wäre dann evident geworden.

Bei dem Studium der cartesianischen Geometrie und Erkenntnislehre kam der unruhig vorantastende Jüngling mehr und mehr zur Einsicht, daß die methodischen und metaphysischen Prinzipien des verehrten Meisters nach gewissen Umwandlungen zu einer festgefügten Kette von Erkenntnissen führen, welche eine ganz neue Weltanschauung bedeuten. Er begann zu ahnen, daß diese Weltanschauung mit seinen durch den neueren Naturalismus und Pantheismus geförderten jugendlichen All-Einsspekulationen so ziemlich

übereinstimme. Die Terminologie mußte zum Teil umgegossen, eine Reihe von Begriffen umgewertet werden. Vor allem führte aber ein ganz neuer Weg zur Höhe der alten Resultate. Despinoza kam sich deshalb immer vor, wie ein Mann, in dessen Geist die einzige und absolute Wahrheit von jeher gewohnt habe, aber erst allmählich von einem langsam erstarkenden innern Licht getroffen, erleuchtet, dem glücklichen Besitzer selbst zum Bewußtsein gekommen sei. Das ist die einzige psychologische Lösung der Selbstgewißheit des Mannes. Es lag ja dieser ruhigen Zuversicht eine Welt von Selbsttäuschung zugrunde, es war aber die Selbsttäuschung fast aller philosophischen Pfadfinder, welche in der suchenden Arbeit ihres Geistes ein Abbild der objektiven Gesetzmäßigkeit der Entwicklungsarbeit des Universums sahen. Den einschmeichelnden Freuden dieser Selbstsuggestion zeigen sich nur wenige, seltene Menschen gewachsen.

Nachdem nun ein erster glücklicher Griff in die Ideenmassen des Meisters dem Jünger eine Anzahl cartesianischer Denkbilder in die Hand spielten, welche gegen den Lehrer und für seine eigenen alten Überzeugungen sprachen, mußte ihm selbstverständlich alles daran liegen, diese wirksamen Kräfte aus dem System Descartes' herauszureißen und seiner eigenen Gedankenwelt dienstbar zu machen. Das führte ihn zu einem eingehenden Studium der cartesianischen Methode.

3. Auf den Spuren der sicheren Erkenntnis.

Despinoza tauchte ganz in Descartes' Lehre hinein. Damit wird nicht gesagt, daß er auch nur für kurzer Zeit Cartesianer war von Kopf zu Fuß. Sein ganzer Entwicklungsgang schließt einen so hingebenden Vasallendienst aus.

Bayle scheint aus einer feinfühlenden Quelle geschöpft zu haben, da er als Grund für den Überdruß Despinozas an den theologischen Studien den geometrisch angelegten Geist des Philo-
16 sophen anführt, welcher für alles nach einem Grunde forschte. Wenn es erlaubt ist, aus den gesamten Schriften eines Mannes das Leitmotiv seiner Gedankenarbeit, die innerste Triebfeder seines philosophischen Lebens zu erschließen, so können wir mit aller Bestimmtheit bei Despinoza den unaufhaltsamen Trieb nachweisen, sein ganzes Wissen auf die letzten Elemente zurückzuführen und seine gesamte Weltanschauung lückenlos aus einer Grundwahrheit mit mathematischer Gewißheit abzuleiten. Solche Grundrichtungen

des Geistes sind bei hervorragenden, selbständigen Denkern nicht erst die Frucht zufälliger Lesungen und Studien, sie sind das Ursprüngliche, sie ringen nach Befriedigung, sie leiten instinktmäßig zu den Gewährsmännern, in denen man findet, was man einzig braucht und sucht. So ward denn auch Despinoza nicht erst durch Descartes für die Grundlagen der Erkenntnis eingenommen, zum Aufsuchen eines allenthaltenden Grundprinzips der Welt und des Wissens gedrängt; er trug unbefriedigte Wünsche und Anschauungen und Überzeugungen in sich, für die er bei Descartes eine Formel fand.

Viele seiner Zweifel und Probleme lösten sich nach cartesianischen Grundsätzen; Despinoza fühlte unter seinen Füßen festen Boden. Die Unsicherheit machte einer fast unheimlichen Gewißheit Platz. Die Fehler und Inkonsequenzen des Meisters brauchten nur mit Hülfe seiner eigenen Prinzipien bloßgelegt zu werden, und die Lieblingsgedanken Despinozas kamen zum Vorschein. Er wurde sich bewußt, daß seine philosophischen Jugendeindrücke Existenzberechtigung hätten. Man braucht deshalb nicht mit Joël anzunehmen, daß Despinoza im jugendlichen Zorn die ganze jüdisch-arabische Weisheit über Bord geworfen hatte und erst durch den Widerspruch, welchen einige Ansichten des glaubensfesten Descartes in ihm erweckten, und durch exegetische Studien zu den jüdischen Religionsphilosophen zurückgebracht wurde.

Er mag mißstimmt worden sein über die Rätsel, welche ihm von der Metaphysik aufgegeben und nicht gelöst wurden, er mag Ruhe und Licht in den Naturwissenschaften gesucht haben, aber gewiß verzweifelte er niemals an der Möglichkeit, einmal einen festen philosophischen Boden zu finden.

Er brauchte nicht erst auf seine jüdischen Reminiszenzen zurückzukommen, nachdem er, durch Descartes gestützt, festen Fuß gefaßt; er hatte ja eben erst die jüdisch-arabischen Schriften geschlossen, und nun sollte die Erfahrung an den Keimen, die er zweifelnd aber hoffnungsvoll in sich barg, ihre Entwicklungsarbeit machen. Der Stoff lag fertig in seinem Geiste vor. Es war nur der Funke aus Descartes' Werkstatt nötig und der Prozeß kam in Gang. Der Philosoph hat denn auch seine Schuld Descartes gegenüber niemals verleugnet. Dieser Einfluß liegt nicht bloß wie die jüdisch-arabischen Anregungen gleichsam ungehoben und uneingestanden in seinen Schriften geborgen, nein, er wird von ihm bereitwilligst eingeräumt. Die Klauseln, welche er ein-

fügt, sind nicht Verleugnungen aus Widerwillen gegen den einstigen Lehrer, sondern nur objektiv wahre Erklärungen seines Entwicklungsganges. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke schreiben ganz im Sinne des Philosophen, wenn sie in der Einleitung bemerken, Descartes' Schriften seien Despinoza sehr behülflich gewesen, sobald er sich dem Studium der Philosophie zugewandt habe. Durch den Mund des Freundes, welcher die Herausgabe seiner Cartesianischen Prinzipienlehre besorgte, erklärt ferner Despinoza selbst, daß er in vielen Punkten von Descartes abweiche, daß dieser aber doch die unerschütterlichen Fundamente der Philosophie gelegt habe.

Anderseits darf man auch nicht vergessen, daß der Philosoph in einem seiner letzten Briefe an Tschirnhaus die Cartesianischen Naturprinzipien unnütz und absurd nennt. Hier liegt, zumal wenn man dem Entwicklungsgang Despinozas Rechnung trägt, kein Widerspruch vor.

Schon in seiner ältesten Schrift zeigen sich ja ausgeprägte Abweichungen von der cartesianischen Philosophie. Wir finden da schon deutlich eine andere Auffassung von der Ursache aller Dinge, von ihrem Verhältnis zur Welt, von der Natur des menschlichen Geistes, von der Ausdehnung, vom Körper, von den Beziehungen des Willens zum Verstand. Und das sind gerade die Lehren, von denen der Philosoph später, im Jahre 1661, an seinen Freund Oldenburg schreiben wird, daß sie den Hauptirrtümern Bacons und Descartes' entgegentreten.

Wenn er also im Jahre 1676 die Cartesianischen „rerum naturalium principia" für unnütz und absurd erklärt, so denkt er zunächst an einige metaphysische Grundfragen, erst in zweiter Linie vielleicht auch an die Mechanik.

Gewiß kamen ihm aber diese Einsichten nicht gleich bei seiner ersten Begegnung mit dem Franzosen. Daß er alsbald in die Tiefen der neuen Philosophie eindrang, ihren vollen inneren Zusammenhang für sich wie im Sturm eroberte, die Schwächen und Widersprüche nur zu lesen brauchte, um sie zu überwinden und auszubeuten, ist natürlich ausgeschlossen. Er freute sich zunächst an der Lösung einiger Zweifel, vor ihm eröffnete sich der Weg zum ruhigen Besitz der Wahrheit, er sah auf einmal, wie das unendliche Wesen nicht bloß als die Quelle alles Seins, sondern auch aller Erkenntnis aufgefaßt werde, in augenscheinlicher Klarheit erblickte er vor sich die zwei erkennbaren Elemente des

Alls, Ausdehnung und Denken durch den Meister aufgedeckt und geschieden.

Descartes versprach ihm alle wahren Erkenntnisse zum Wis- 17
sen zu erheben, indem er sie mit mathematischer Genauigkeit prüfte und nach mathematischer Methode Stück um Stück aufbaute. Die täuschenden Trugbilder der sinnlichen Erfahrung, die gefährlichen Illusionen einer nebelhaften Metaphysik wollte er durch einen unbeweglichen, kristallhellen Ursprung aller Erkenntnis ersetzen. Von der absolut klaren Intuition der Selbstexistenz aus sollte man ruhig und sicher zur Wahrheit und Gewißheit schreiten. Da entdeckt man denn alsbald in seinem Geiste eine Reihe anderer ebenso klarer Erlebnisse, deren Gewißheit sich förmlich aufzwingt. Wie auf ein stürmisches Meer scheint aber plötzlich der menschliche Geist hinausgeworfen, wenn er vom eigenen Ich und den ersten Axiomen aus zur Erkenntnis der Außenwelt zu gelangen sucht. Hier braucht es eine sturmsichere Verankerung. Nur die Idee des unendlich vollkommenen Wesens konnte nach Descartes einen unerschütterlichen Grund bieten. Wir sind, so meinte er, unmöglich selbst die Ursache einer so vollkommenen Idee, die wir doch zweifellos in uns tragen. So ist denn das Dasein dieser Idee in uns ein Beweis für ihr ewiges Leben außer uns. Und nun wird aus unserer Abhängigkeit vom Unendlichen und aus dessen vollkommener Wahrhaftigkeit die Gewißheit hervorgeholt, daß Sinne und Denken, vorsichtig angewandt, zur Wahrheit führen. Dieser Zusammenhang unserer sicheren Erkenntnisse mit Gottes Wahrhaftigkeit ist nach Descartes kein bloß zufälliger, kein rein äußerlicher. Unser Geist ist so eingerichtet, daß er aus der Fülle des Unfehlbaren, unendlich Vollkommenen, das man immanent im ersten Bewußtsein der eigenen Unvollkommenheit erkennt, die notwendige Wahrheit der klaren und deutlichen Einsichten abliest.

Diese Volltheorie der Erkenntnis hat Descartes erst in einer zweiten Periode seiner Entwicklung, allerdings in einer endgültigen, abschließenden, aufgestellt. Erst in dieser zweiten Periode tritt der gekünstelte Zusammenhang mit Gottes Untrüglichkeit deutlich hervor. Was auch ihm Tiefe und Bedeutung verleiht, ihn von mechanischer Äußerlichkeit reinigt, das sind die erkenntnistheoretischen Betrachtungen der ersten Periode.

Als Despinoza zu schreiben begann, hatte er jedenfalls den Meister in dieser theologischen Begründung der Gewißheit überwunden. Aber je mehr man sich in seine eigene Erkenntnislehre

vertieft und alle Winkel durchstöbert, um die ursprünglichste Fassung aufzudecken, um so mächtiger drängt sich die Einsicht auf, daß er niemals die Erkenntnistheorie des Discours und der Meditationen teilte. Sein Gewährsmann war stets gewesen und blieb immer der junge Descartes, der Descartes der Regulae ad directio-
18 nem ingenii sui.

Aber diese Behauptung scheitert doch offenbar an der Chronologie. Wie man gewöhnlich und wohl mit Recht annimmt, schrieb Descartes diese Regeln vor 1629. Gedruckt wurden sie aber erst lange nach seinem Tode. Despinoza hat ihre Herausgabe nicht erlebt. Vielleicht waren sie ihm aber dennoch in Abschriften zugänglich; jedenfalls waren die dort vertretenen Grundsätze in cartesianischen Kreisen nicht unbekannt. In der zweiten Auflage der Logik von Port Royal (1664) findet man zwei der ‚Regeln', und Leibniz bekam ein Manuskript des Cartesianischen Werkes von Schuler, Despinozas Freund, zum Geschenk. Die hier enthaltenen Andeutungen über die Wissenschaftlichkeit der Mathematik bilden, wenn man sie mit der 1638 herausgegebenen „Geometrie" Descartes' zusammenhält, eine so gangbare Brücke zum Plan einer allgemeinen geometrischen Methode, wie sie Despinoza in Anwendung bringt, daß man nur ungern ein Abhängigkeitsverhältnis in Frage stellt. Es ist auffallend, wie packend die „Regeln" an den spinozistischen Traktat über die Verbesserung des Verstandes erinnern. Je mehr Descartes in seinen späteren Werken die Erkenntnis an die Metaphysik knüpfte und die Gewißheit mit der Evidenz des „Cogito ergo sum" und mit der Existenz eines vollkommenen Wesens in Verbindung brachte, um so mehr entfernte er sich von seinem Schüler Despinoza. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß der Descartes des Jugendwerkes eine Methode ohne „Metaphysik" sucht. Die Erkenntnis soll nach mathematischen Gesetzen erklärt werden. Die Regulae „bieten uns ein überaus kühnes und systematisch aufgebautes Muster einer Universalmethode, die rein wissenschaftlich und wesentlich mathematisch ist". Und an dieser Quelle soll Despinoza nicht geschöpft haben!

Einen Ausweg gibt es noch, wenn man an zirkulierenden Handschriften keinen Gefallen findet. Es besteht nämlich der innigste Zusammenhang zwischen der sogenannten „Geometrie" Descartes' und jenen Jugendregeln. Ein feiner Kopf wie Despinoza vermochte auch, ohne die Regeln selbst zu kennen, ihren Geist, soweit sie in der „Geometrie" verdichtet erscheinen, herauszufinden und sich zu-

nutze zu machen. Und daß er diesen Seitenweg entdeckt hat, kann man nicht wohl bezweifeln. Er warf sich ja zuerst auf Descartes den Physiker und den Mathematiker. Die in der Geometrie enthaltene Erkenntnis- und Methodenlehre machte er sich zu eigen, sie gab seinem Geiste die endgültige geometrische Richtung, er blieb ihr treu, selbst nachdem er die andern Werke des Meisters kennen gelernt hatte. Was Descartes ein Fortschritt dünkte, erschien ihm als Verirrung. Und er hat recht behalten.

Die verborgensten Waffen zur Bekämpfung des Meisters, die in dessen eigener Geometrie verborgen lagen, konnte Despinoza freilich erst finden, nachdem er mit einigen Gegnern des Cartesianismus genauer bekannt geworden war. Wir werden ihn später bei seinen Entdeckerfreuden belauschen.

Diese Geometrie war aber nicht die einzige Quelle Despinozas. In den Prinzipien der Philosophie (I. 13) erwähnt zwar Descartes die Notwendigkeit, auf Gottes Wahrhaftigkeit zurückzugehen, um die Sicherheit unserer Erkenntnisse zu begründen, er berührt sie aber schüchtern mit einer gewissen Verschämtheit. Solange man bestimmte einleuchtende Begriffe in ihrem innern Zusammenhange überschaut, alle Vordersätze und Schlüsse mit einem klaren Blick beherrscht, ist jeder Zweifel unmöglich und der Rückzug auf Gott entbehrlich. So hatte er im Grunde auch vorher gedacht und gesprochen; aber weniger entschieden als in den Prinzipien. Hier setzte denn Despinoza ein. Ebendiesen klaren Einblick in die Verkettung der Dinge hielt er für die einzige wissenschaftliche Bedingung einer sicheren Erkenntnis, die einzige Bürgschaft der Gewißheit und ihren letzten Grund; ontologisch erschien ihm die Realität der Dinge nur in dieser Verkettung verwirklicht. Im Traktat über die Verbesserung des Verstandes hat er diese Gedanken ausführlich begründet. Festgehalten hat er sie allem Anschein nach — in ihren Grundzügen wenigstens — von dem ersten Augenblick an, da ihm die Notwendigkeit einer Methode einleuchtete.

Der von Descartes in den Prinzipien ausgesprochene Gewißheitsgrund wurde zu einem der fruchtbarsten in der Philosophie. Man kann ihn durch Despinoza, die Nouveaux Essays Leibniz', Wolffs „Vernünftige Gedanken über Gott, Welt und Seele" bis zu jener berühmt gewordenen Stelle gegen Hume in Kants Kritik der reinen Vernunft verfolgen. Nur sollte man nicht vergessen, daß er sich bereits bei Campanella findet.

Und Campanella griff damit nur den wirklich neuen und großen Gedanken auf, welchen Kepler und Galilei ausgesprochen hatten, da sie

den innern, notwendigen, möglichst einheitlichen und einfachen Zusammenhang aller Naturgesetze als die Grundlage nicht bloß der Naturphilosophie, sondern selbst der wahrhaft wissenschaftlichen Induktion bezeichneten. Auch da Vinci wußte das schon.

Es ist sicher, daß Despinoza in den Anfängen seines Denkens eine Metaphysik vertrat, welche weit mehr mit der Scholastik und der „mystischen" Naturphilosophie der Renaissance zusammenhing als mit der neuen mathematischen Betrachtungsweise. Ebenso sicher ist aber, daß er bald gewisse mathematische Analogien auf seine Psychologie einwirken ließ, vor allem aber in der Erkenntnislehre den modernen Ideen anhing.

Dieses „Moderne" betonte neben dem eben geschilderten wichtigen Denkmittel die Selbsttätigkeit und Aktivität der Vernunft. An diesem Punkt greift aber ein arger und verwirrender Irrtum neuerer Geschichtschreiber ein. Er soll hier ohne Polemik geklärt werden.

Wie immer Aristoteles und seine Kommentatoren den Grundsatz verstanden haben, daß nichts in den Verstand gelangt, was nicht in den Sinnesempfindungen vorhanden war, für die Scholastik waren diese Auffassungen nicht einfach maßgebend. Die bedeutendsten Meister der Schule vertraten keineswegs die Ansicht, daß der Verstand rein passiv die Begriffe der Dinge in sich aufnehme und über den Inhalt der Sinneswahrnehmung eigentlich nicht hinauskomme. Mit andern Worten, sie traten für die volle Aktivität und eine schöpferische Tätigkeit des Verstandes ein. Die gegenteilige weit verbreitete Ansicht beruht auf Mißverständnissen. Allerdings lassen die Scholastiker den durch jene Schöpfertätigkeit des Geistes gewonnenen Inhalt der Erkenntnis mit der wirklichen Welt, sei es der physischen oder der metaphysischen, zusammenstimmen. Das ist aber auch die Ansicht Brunos, Keplers und Galileis, Telesios und Campanellas, Descartes' und der Platoniker. Es gibt mehr als hundert Theorien über den tätigen Verstand (intellectus agens), und die meisten davon dokumentieren die Selbsttätigkeit des Geistes bei Bildung der Begriffe. Selbst denjenigen Philosophen, welche das Phantasma als Ursache oder Objekt des Verstandesaktes faßten, fiel es nicht ein, das Verstehen als reines Leiden zu definieren. Sogar Cajetan wird man vielleicht anders verstehen können. Wenn es vielfach bei den Scholastikern heißt, daß der Verstand eine rein passive Fähigkeit ist, so darf man nicht vergessen, daß sie den Verstand selbst und den Akt des

Erkennens in viele getrennte Kräfte und Einzeltätigkeiten sondern, von denen einige aktiv, andere passiv sind. Der sogenannte leidende Verstand ist nach einigen rein passiv, weil die Ideen in ihm durch die intelligiblen Spezies verursacht werden. Die Aktivität geht also auf diese über. Viele Scholastiker sträuben sich aber gegen diese Auffassung. Die Aktivität des Verstandes als eines Ganzen tritt ganz klar zutage in der Ansicht jener Scholastiker, welche dem Phantasma nur den Charakter einer notwendigen Bedingung, einer Anregungsursache, einer causa exemplaris einräumen.

Wenn die Philosophen der Renaissance und des 17. Jahrhunderts diese Selbsttätigkeit der Vernunft betonen und das Gebiet der Sinnlichkeit von dem der Vernunft scharf trennen, so treten sie damit keineswegs in Gegensatz zur Scholastik, obwohl sie das aus Unkenntnis oft behaupten. Richtig ist nur, daß ihre Ansicht durch Studium der Platoniker und Augustins gefördert ward. Aber ebendiese Quellen flossen auch der Scholastik zu und waren niemals vergessen worden.

Telesios und Campanellas gemäßigter Sensualismus bedeutet einen großen Rückschritt und beschränkt, folgerichtig zu Ende gedacht, die Selbsttätigkeit des Verstandes auf ein Mindestmaß. Giordano Brunos Erkenntnislehre bringt in Sachen der Aktivität des Geistes und der Sonderung von Phantasmenerzeugung und Begriffsbildung nichts Neues; sie trennt sich von der Scholastik grundsätzlich erst dort, wo sie der Nolaner mit der Alleinslehre zusammenschweißt.

Wenn behauptet wurde, daß „eben derjenige Schritt, durch den sich Bruno von der gesamten Naturphilosophie des sechzehnten Jahrhunderts trennt", bei Despinoza „noch nicht vollzogen" ist, weil bei ihm „das reine Denken noch einer selbständigen und ursprünglichen Funktion ermangelt, kraft deren es sich von der passiven sinnlichen Empfindung prinzipiell unterschiede", so gestehe ich, daß mir das gerade Gegenteil auch für die Erstlingsschrift wahr zu sein scheint. Außer einigen Eigenheiten der Ausdrucksweise in bezug auf die Passivität des Erkennens, welche uns später beschäftigen werden, bietet gerade die Erkenntnislehre Despinozas auffallende Parallelen zur Noëtik des Nolaners. Daß er sie aus diesem geschöpft hat, ist allerdings unwahrscheinlich. Er lehnte sich einfach an die Cartesianer der fünfziger Jahre an. Diese flüchteten gern zu jenen erkenntnistheoretischen Prinzipien Descartes', welche den Rückzug auf Gottes Wahrhaftigkeit entbehrlich

machten. Sie entrannen so der lästigen Anklage auf einen Zirkelschluß. Bei diesen Versuchen, den Rationalismus des Meisters nüchterner und wissenschaftlicher zu fassen und die Selbsttätigkeit der schließenden Vernunft klarzulegen, erwarben sie die Platoniker und Taurellus zu Bundesgenossen.

Man kann die Lebenslust des damaligen ‚Platonismus', sein Werben um Gunst und seine Erfolge nicht genug betonen. Von einem engen Kreis seiner Wirksamkeit zu reden, wäre Widersinn. Auch die Platoniker hatten übrigens gelernt. Ihre Abweisung der Sinnenerkenntnis wurde weniger schroff, sie verbanden das von Gott ausströmende und im menschlichen Erkennen wirkende göttliche Licht inniger mit der menschlichen Natur, das Schauen aller Dinge in Gott gestalteten sie weniger mystisch. Man durfte ihnen jetzt manches Stück stillschweigend entlehnen. Den Rest der mythologischen Wiedererkennungstheorie schaffte des Taurellus nüchternere Spekulation hinweg. Was da übrig blieb als Grund der Erkenntnis, das war die wesentlich ideenerzeugende Natur aller Dinge, ihr unveräußerliches Recht auf das „Erkannt-werden", ihr objektives Sein, das heißt ihre Existenzweise als Idee in einem Erkennenden, gleichsam als zweite Seite ihres formalen, physischen Seins und als Teilnahme an Gott, dem Urgrund aller Wahrheit. Die Wahrheit offenbart sich selbst durch ihre evidente Klarheit.

Und eben das sind die ersten erkenntnistheoretischen Ansichten Despinozas, allerdings, wie er es liebte, von Anfang an extrem konsequent durchgeführt. Er hat sie nach vielen Umbildungen in der Schrift über die Verbesserung des Verstandes weit ausgeführt. Wenn er dort darlegt, daß ohne die Grundlage dieser Gewißheitslehre und Methodik kein Schritt zur Auffindung der ersten Ursache und ihres Verhältnisses zur Welt gemacht werden kann, so gilt das in erster Linie von seinem eigenen Entwicklungsgang. Was er im Jahre 1661 über die Erkenntnisweisen schrieb, hat er selbstredend 10 Jahre vorher nicht durchschaut. Aber der innersten Anlage seines Geistes gemäß begann er stets mit Intuitionen und Analogien. Für neue Errungenschaften waren das immer die zündenden Funken. Er wurde durch Analogien angeregt und zum Schauen von Ergebnissen fortgerissen, für die er sodann um jeden Preis Beweise suchte.

So ging es auch mit seiner Erkenntnislehre. Die ersten Seiten der Erstlingsschrift, deren schwerfällige Spekulation auf die Jahre 1651 bis 53 deutlich hinweist, enthalten alle Keime jener

durch die Geometrie Descartes' angeregten mit platonischen und Taurellianischen Elementen durchsetzten Noëtik.

Die Idee des Gegenstandes ist ihm schon hier das in einem erkennenden Subjekt existierende, objektive Wesen des Dinges. So hatte es allerdings Descartes gefaßt. Aber Despinoza machte dieses objektive Wesen der Dinge von vornherein kompakter, greifbarer. Dieses objektive Wesen trägt in sich schon das Entwicklungsgesetz, nach dem es allmählich zur Idee, zur Seele des Körpers wird. Die Selbstoffenbarung des Gegenstandes in uns, ein Lieblingsthema des kurzen Traktats, drückt den spinozistischen Gedanken gut aus; er las ihn auf vielen Seiten der zeitgenössischen Platoniker. Man hat auf Campanella hingewiesen. Das ist einer aus den vielen. Despinoza nahm platonische Elemente in die cartesianische Erkenntnislehre auf und mit deren Hülfe überwand er diese Lehre von Anfang an. Und nicht bloß das. Wir werden später sehen, wie er auf seinem ganzen Wege von der Erkenntnislehre zur Psychologie, vom objektiven Sein der Dinge bis zur Seele als Idee des Körpers den Spuren zeitgenössischer Platoniker folgte.

Es war gewiß einer der wichtigsten Augenblicke im Leben Despinozas, als er über die Lockungen der Skepsis siegreich hinwegschritt, Descartes' Erkenntniswelt festen Schrittes betrat, mit einem Blick die unentwirrbaren Schwierigkeiten einer erst durch die Gottesidee sicher gestellten Erkenntnis durchschaute, alsbald einlenkte und eine wissenschaftliche Grundlegung der menschlichen Gewißheit mit Überwindung des naiven Dogmatismus zu ahnen begann. Nun mußte es sich herausstellen, ob er Steuermann genug war, zwischen der Skylla des philosophischen Zweifels und der Charybdis eines Überwissens in metaphysischen Dingen und physikalischen Theorien hindurchzusegeln.

4. Das Siegel „Caute" der Zeitphilosophie und seine Schicksale.

Zur wahren Erkenntnis führt nur höchste Vorsicht im Schließen und Verallgemeinern. Der Adelsbrief des echten Wissens weist stets das Rosensiegel mit der Umschrift Caute auf.

Als im 17. Jahrhundert ein neues wissenschaftliches Leben mächtig erblühte und die Begeisterung alle Dämme vorsichtigen Tastens und Suchens zu durchbrechen drohte, holten bedächtige Freunde des Fortschritts das Rosensiegel mit den Dornen und der

Umschrift warnend hervor. Die Geschichte ihrer Anstrengungen ist wertvoll für das Verständnis der Zeit und des spinozistischen Entwicklungsganges.

Man hatte damals mit ungeheurer Anstrengung die drückende Last allmächtiger philosophischer Autoritäten abgeschüttelt. Nicht nur fanatische Feinde des Stagiriten, nicht bloß die Erneuerer der alten jahrhundertelang entthronten Systeme, von der pythagoreischen, jonischen und epikureischen Philosophie bis zum Neuplatonismus, nicht bloß die jugendlich begeisterten Anhänger der Physiker und Descartes' hatten die Wucht ihrer Arme und die Kraft ihrer Stimme eingesetzt, auch die Vertreter der alten Schule waren schon seit den Tagen des Melchior Cano kühler und kritischer geworden. Der Zeitphilosophie tat eines vor allem not. Sie sollte sich von dem ermüdenden Dienst unter der Zuchtrute
20 eines gestrengen Herrn ausruhen und alle Vorsichtsmaßregeln treffen, um ja für den gewesenen Gebieter keinen andern, ebenso handfesten einzutauschen. Das hatten weder die Platoniker noch die Aristoteliker, Alexandristen und Averroisten der Renaissance verstanden. Sie schwuren in verba magistri mit der Hartnäckigkeit des Siger von Brabant. Darum erhoben sich denn gleich laute und warnende Stimmen, sobald die Cartesianer ihren Meister auf den Schild hoben und als einziges Orakel der neueren Zeit priesen. Man lachte und spöttelte in den Kreisen der Konservativen und an den Stammtischen der radikalen „Cabarets“ über den neuen Reformtyrannen. Aber die echten Cartesianer waren nicht leicht einzuschüchtern. Als Despinoza einmal in späteren Tagen Descartes' Autorität bescheiden anzuzweifeln wagte, und seine Freunde sich darüber verlauten ließen, hätte man sie, wie Lucas berichtet, in ihren cartesianischen Zirkeln fast erschlagen. Ein hübsches Zeitbild, und diesmal von Lucas richtig aufgenommen, eine herzerquickende Toleranz. Sie lebte aber dennoch damals, diese Toleranz, sie wies energisch hin auf die große Aufgabe der Zeit, Vorsicht in der Physik und Metaphysik zu lernen und zu üben.

Die Geschichte der Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts ist ein schlüpfriger Boden. Man meint oft, festen Fuß gefaßt zu haben, und gleitet unvermutet aus. Da ist z. B. ein gefeierter Gelehrter, welcher mit allem Eifer für irgendeinen Philosophen oder eine entschwundene Schule eintritt, und man hält sich für berechtigt, ihn zu einem Anhänger der angepriesenen Lehre zu machen. Das ist für jene Zeiten meist ein Irrtum. Es läßt sich über damalige Denker aus ihren Büchern

allein wenig sagen, ohne daß man die Privatansichten der Autoren genau kennt. Wenn man über des Thomas Morus Weltanschauung aus seiner Utopia urteilt, schreibt man nur einen unwahrscheinlichen Roman. Man weiß nichts über sein tiefstes Denken und Fühlen, solange man nicht seine Lebensschicksale und die Akten seines Prozesses aufmerksam betrachtet hat.

Vor allem war die Gelehrtenstube vom Schulbetrieb, auch dem hohen und höchsten, scharf geschieden.

Dem Ramus dürfe man nur privatim anhangen, der Jugend dürfe 21
man ihn nicht zeigen, so urteilten selbst Bewunderer und Anhänger. Joh. Chrysostomus Magnenus, Professor der Medizin auf der Tessiner Universität, schildert die Liebhaberei seiner Zeitgenossen, irgendeine alte Philosophie mitleidsvoll von den Toten zu erwecken. So habe er es mit Democritus gehalten, obwohl er auf seinem Professorenkatheder keinen Philosophen neben Aristoteles zulasse und nur ihn der Jugend vortrage. Sein gelehrtes, interessantes Buch über Democritus kämpft für dessen Philosophie mit den schärfsten Waffen. Vieles glaubt der Autor seinem alten Gewährsmann, vieles auch nicht; schrieb er doch auch „ingenii exercendi causa"; sehr viel liegt ihm offenbar nicht daran. Verschmäht man des Democritus Führerschaft, so wird der Grieche „gemütlich lächeln" und Magnenus wohl auch. Das ist die Stimmung damaliger Toleranten.

Die maßvollen, bedächtigen Bekämpfer der cartesianischen Überfülle an Gewißheit, an klaren und deutlichen Ideen, auch jene ‚limitateurs' der Vernunft und strammen Gläubigen, welche wir oben als dritte Klasse der Fideisten kennen lernten, das waren die Meister der neuen Toleranz, die Verfechter des gesundesten Problems, welches damals die Geister bewegte: Der übertriebene Dogmatismus in der Philosophie sollte dadurch mit seinen Wurzeln ausgerodet werden, daß man die metaphysischen Gewißheiten ernstlich und kritisch prüfte, zäumte, auf daß sie nicht anmaßend auf fremdes Gebiet ausschritten, verminderte, damit ihre Zahl allein zur Bescheidenheit mahnte. In der Naturlehre sollte vorerst die Hypothese herrschen. Diese Einschränkungen mußten dann auch jeder Art übertriebenen Skeptizismus, der ja großenteils von Satyre lebte, den Boden entziehen.

Das war der Schlachtplan, der, man möchte sagen, immanent in den philosophischen Nöten der Zeit enthalten war. Es kann nicht genug wiederholt werden, daß es damals viele ausgezeichnete Denker gab, welche einen Mittelweg zwischen dem Überwissen eines unduldsamen philosophischen Dogmatismus und den Abgründen eines seichten oder doch allzu eilfertigen Skeptizismus als den einzig richtigen klar erkannten und wohl auch einen Anlauf

machten, ihm einzuschlagen. Unsere Darstellung der Skepsis hat schon darauf hingewiesen. Die Geschichte der Einwendungen gegen Descartes' Betrachtungen lehrt es auf jeder Seite.

Die Stellung Despinozas in seiner Zeit und das Maß seines Verständnisses für die laufenden Probleme erhellen sich nur im Licht der leider vollkommen vernachlässigten Geschichte jenes ‚rettenden Wortes‘ der Weltweisheit im 17. Jahrhundert. Sie muß deshalb in ihrem ganzen Verlauf an uns vorüberziehen.

Der physikalische Ton der rettenden Mahnung zur Vorsicht kommt am lautesten zu Gehör. Die großen Errungenschaften eines Lionardo da Vinci, Kopernikus, Kepler, Galilei, Mersenne, Descartes, Torricelli brachten nicht bloß Unbefangenheit, sie brachten vor allem vorsichtige Zurückhaltung, Furcht vor Verallgemeinerungen in die Methode der Naturphilosophie. Mit dem klaren Begriff der Hypothese erstanden auch der bedächtige Zweifel, die „Möglichkeit“, die Wahrscheinlichkeit als wissenschaftliche Hülfsarbeiter.

Die Physiker mußten jetzt bestrebt sein, sich ja nicht wieder zu übereilten metaphysischen Schlüssen hinreißen zu lassen, sie sollten vorläufig nur von Bildern der Wirklichkeit reden. Das war eine so einleuchtende, eine so durchgreifende und schreiende Not der Zeit, daß man ihre Hülferufe auf Schritt und Tritt vernimmt. Eine Geschichte der damaligen Philosophie, welche diese Seite ihres Lebens nicht aufs stärkste hervortreten läßt, oder gar übersieht, tappt vollkommen im Dunkeln. Kenner der philosophischen Tagesliteratur aus jenen Zeiten wissen es. Der wahre rasche Fortschritt der in ihren innersten Fugen erschütterten Naturphilosophie hing fast allein von dieser maßvollen Vorsicht ab. Es war traurig, daß viele Größen der Zeit aus Liebe zu ihren eigenen Geisteskindern diese laute Sprache der Befreiung nicht verstanden. Man brauchte keine neuen Systeme, man brauchte Hypothesen. Scharfe, ruhige Beobachter waren sich ganz klar geworden.

„Nehmen wir die Systeme“, schreibt P. Rapin in seinen Reflexionen, „nur unter den Bedingungen an, unter denen Ptolomäus sein eigenes System vortrug; er wollte es bloß als Meinung angesehen wissen, er verlangte nicht, daß man es einfach auf sein Ansehen hin für wahr halte, bevor man seine Gründe geprüft habe. Und man macht sich wahrlich lächerlich, wenn man auf diesem Gebiete, auf dem man fast nichts weiß, nicht bescheiden spricht... Man muß im allgemeinen sagen, daß die ersten Physiker beim Aufstellen ihrer Prinzipien nichts als ihre Mutmaßungen vorbringen wollten. Sehen wir also diese Grundlagen,

welche uns die Physiker vortragen, nur als Erklärungen an, durch die man das Geschehen in der Natur deuten kann, nicht als Gesetze, die man ihr aufzwingt. Betrachten wir die Zahlen des Pythagoras, die Atome Democritus', das Plenum und Vacuum des Leucippus, die Ideen Platos, die Materie und die Form des Aristoteles, die Wirbel und kleinen Körper Descartes', lauter Dinge, welche diese großen Männer als Grundlagen ihrer Physik hinstellen, als Konjekturen, die zu untersuchen, nicht als Regeln, die zu befolgen sind."

Solche Stimmen erhoben sich damals häufig. Die Warner waren meist ruhige Beobachter, feine, kritische Köpfe, keine großen Denker, keine philosophischen Pfadfinder. Aber sie wußten, was der Philosophie ihrer Zeit nottat, und sie sprachen es laut und deutlich aus. Diese Vorsicht, diese Mahnungen zur Behutsamkeit hatten die verschiedensten Geschichten. Wenn Lord Brooke schon im Jahre 1641 so paradox zur Vorsicht gegenüber der Erfahrung mahnt, daß er am Kausalgesetz rüttelt und von Aufeinanderfolge, nicht von Wirkung sprechen will, so weiß man nicht, ob ein Strahl des platonischen Idealismus wirklich über ihn gekommen ist, oder ob der Ärger über vorschnelle Theorien moderner Physiker aus ihm spricht.

Sicher ist dagegen Joseph Glanvilles Scepsis scientifica 1665 ein energischer Protest gegen den versuchten Anlauf zu neuen dogmatischen Systemen.

Aber das war eben die Tragik dieser gemäßigten Richtung, welche zwischen die dogmatische und skeptische Philosophie eine kritische einschieben wollte, daß sie keinen großen Systematiker in ihren Reihen zählte. Die Rapin, die Daniel, die Tournemine waren Schöngeister. Die großen Physiker, Mathematiker, Astronomen Italiens sprachen sparsam über Philosophie. Hell erleuchtet wird die Philosophiegeschichte dann, wenn die Bibliotheken vergessene Manuskripte eines Borelli, Riccioli, Grimaldi herausgeben. Es war ein Unglück, daß viele der großen Physiker jener Tage diese Vorsicht außer acht ließen. Ihr Genie mahnte sie zu würdevoller Zurückhaltung. Wenn sie ihm vielfach nicht folgten, so lag die Ursache in einem Mangel an philosophischer Tiefe oder in bedauernswerter Leidenschaftlichkeit und Rechthaberei. Das ist die traurige Wahrheit, welcher sich der Geschichtschreiber nicht entziehen darf. Die Rücksicht auf die Größe der genialsten Bahnbrecher bietet keine genügende Entschuldigung. Der objektiven Geschichte wird wahrlich kein Dienst geleistet, wenn man die allgemein menschlichen, psychologischen, affektiven Momente einfach

ausschaltet, oder auf ein künstliches Mindestmaß herabdrückt — aus Verehrung gegen den Großen, den man retten will. Die Weltgeschichte ist und bleibt zum großen Teil ein Werk der Leidenschaft.

Zeichnen wir vorerst den Plan der folgenden Untersuchungen.

Um den Kampfplatz zu überschauen, auf dem sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die philosophische Parole der ‚Vorsicht‘ mit den verknöcherten Reaktionären und den vorwärts stürmenden modernen Drängern maß, muß man zunächst ein Grenzgebiet der Philosophie und Physik erhellen, das Gebiet der Forschungsmethode. Als typische Beispiele wählen wir dazu Kepler und Galilei. Bei dieser Gelegenheit werden wir auf einen sehr verbreiteten verwirrenden Fehler aufmerksam machen, die Verwechslung der Forschungsmethoden mit Erkenntnistheorien. Auf den weiteren Wanderungen werden uns die Gefahren einleuchten, welche die Forschungsmethoden Keplers und Galileis bei all ihren Vorzügen dem rettenden Prinzip der Zeit „Vorsicht in Schlüssen und Verallgemeinerungen“ gebracht haben. Auf diesem Felde wird der verheerende Einfluß der persönlichen, eigensinnigen Erregtheit klar. Auch das gehört zur Geschichte der Philosophie. Eine ausgezeichnete Illustration vorschneller Verallgemeinerungen und einer übereilten Systemmacherei wird uns die Ausbeutung der physikalischen Errungenschaften des 17. Jahrhunderts zugunsten einer kosmologischen Theorie, des Atomismus bieten. Einige „Vergessene“, scharfsinnige Vertreter des Systems der methodisch-kritischen Vorsicht, werden uns dabei begegnen. Hieran schließt sich die Frage, wie sich Bacon, Hobbes und Descartes zu diesem System der Vorsicht stellten; als Episode wird die etwas komische Figur philosophierender Ärzte eingeschoben. Der Autoritätsfanatismus der Cartesianer soll die Darstellung beschließen. Erst dann kann man erspähen, wie sich Despinoza von diesem Hintergrunde abhob.

Man sollte nicht von der neuen Erkenntnislehre Keplers und Galileis reden. Diese Fassung verdunkelt die wahre Sachlage. Was diese beiden unsterblichen Geister zwar nicht entdeckten, aber doch mitschufen — denn auch sie wurden von den Ideen ihrer Zeit getragen — war eine neue fruchtbare Forschungsmethode.

Beide einigten sich auf den Gedanken, daß der Induktion und der Sammlung von Erfahrungsstoff bei Erforschung der physikalischen Welt eine von gewissen Bedingungen ausgehende Arbeit des Verstandes voranschreiten müsse, welche auf mathematischem Wege Gesetze ableitet und festlegt. Die zugrunde liegenden Bedingungen sind vor allem die Konstanz und Notwendigkeit des Naturgeschehens, sowie die Einheit der

Naturkräfte, wenigstens in dem Sinne, daß man möglichst viele Vorgänge unter ein Gesetz zu bringen sucht.

Nun hat Kepler allerdings seine diesbezüglichen Anschauungen methaphysisch zu stützen und zu vertiefen gesucht; war er doch zweifellos ein philosophischerer Kopf als der Florentiner, zugleich aber auch phantastischer und mystischer. Indes ist seine Erkenntnistheorie im wesentlichen platonisch und augustinisch. Angesichts einiger Korrekturen, die er anbrachte, und einer gewissen Entwicklung, welche er durchgemacht hat, gibt man nur zu leicht der Versuchung nach, ihm durchgreifende und originelle erkenntnistheoretische Ansichten beizulegen. Die einfache Wahrheit scheint die zu sein, daß er bei seinem eminenten Genie für mathematische Intuitionen und seiner unbestechlichen Wahrheitsliebe, unbestrittene Tatsachen der Erfahrung, die sich ihm mit der Zeit aufdrängten, und mathematische Analogien, die er schaute, zu Werkzeugen benutzte, seine Theorien und sogar einige ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen umzubilden, ohne daß er sich einer Neuerung auf dem Gebiete der Noëtik bewußt geworden wäre.

Nun hat es ja den Anschein, als ob die eben geschilderte Forschungsmethode Keplers und Galileis mit der scholastischen Erkenntnistheorie unvereinbar sei und ebendeshalb eine neue fordere. Das ist ein leerer Schein. Nur darf man nicht alle Konservativen der damaligen Zeit zu jenen Fanatikern werfen, welche, um nicht überführt zu werden, durch Galileis Fernrohr nicht sehen wollten.

Die Sucht, aus mangelhaften Einsichten das innerste Wesen der Dinge zu erschließen, und darnach die Ergebnisse der Erfahrung einseitig auszulegen und zu verallgemeinern, ist auf einen Übergriff der Logik und der Metaphysik, nicht auf die Fehlerhaftigkeit bestimmter Erkenntnistheorien zurückzuführen. Die großen Errungenschaften der Zeit, wonach Sein und Willen, Kraft und Stoff näher aneinander gerückt und fester geeinigt wurden — auch hier verfiel man bald in Extreme — konnten von einem wirklichen philosophischen Kopf ohne einen Schatten von Inkonsequenz mit mehreren der scholastischen Erkenntnistheorien in vollstem Frieden gepaart werden. So beruht auch die Annahme, daß die Lehre von den substantiellen Formen der anorganischen Wesen mit der scholastischen Noëtik stehe und falle, auf einem Mißverständnis. Die geschichtlichen und theoretischen Arbeiten des gelehrten Professors der Physik in Bordeaux, P. Duhem, liefern dafür einen unum-

stößlichen Beweis. Ein winziger Kern von Wahrheit liegt nur in der Behauptung, daß die Auflösung der Qualität in Quantitäten, welche der Rechnung unterliegen, in die Erkenntnistheorie übergreife. Eine fruchtbare Entwicklung der Physik setzte dort ein, wo man zu messen und zu rechnen begann; der Einsicht, daß mathematisch ausdrückbare Gesetze die Natur beherrschen, liegt die Erkenntnis zugrunde, daß sich die Eigenschaften der Körper als Bewegungen kundgeben. Dagegen verstoßen aber die scholastischen Erkenntnistheorien nicht. Das erkenntnistheoretische Problem beginnt erst mit der Frage, ob die sinnlichen Qualitäten rein subjektiv sind oder als solche in den Dingen existieren. Man kann aber die extremste Objektivität dieser Eigenschaften verteidigen, ohne auch nur ein Jota der physikalischen Bewegungsgesetze, auch in der Wärme und Farbenlehre, preiszugeben. Eine ganz andere Frage ist es natürlich, ob nicht gewisse Erfahrungstatsachen zur Annahme rein subjektiver Qualitäten zwingen.

Es gibt aber noch eine andere Seite dieser neuen Forschungsmethode, welche hie und da als Frucht einer neuen Erkenntnisart geschildert wird. Kepler und zumal Galilei betonen mit Nachdruck, daß man die Affektionen der Dinge studieren und beschreiben soll, bevor man ihr innerstes Wesen auf apriorischem Wege oder auf Grund ungenügender Beobachtung feststellt. Im Anschluß daran bricht sich auch die Forderung langsam Bahn, daß man Erscheinungen in der Natur, welche auf ein Abhängigkeits- und Kausalverhältnis zurückzugehen scheinen, mit größerer Vorsicht, als es bisher geschah, angreife und solche allem Anschein nach miteinander innig zusammenhangende Veränderungen zunächst einfach als Funktionsverhältnis fasse. Man solle sich also vorerst mit der Feststellung zufrieden geben, daß eine gewisse gesetzmäßige Relation zwischen zwei Erscheinungen bestehe, daß die eine Veränderung immer eine andere bedinge, von ihr begleitet sei. Daß diese Anschauungsweise unglaublich fruchtbar war, sehr viele Irrtümer beseitigte, manche Rätsel löste, zu vielen Entdeckungen führte, ist zweifellos. Aber ein genaueres Studium dieser Anschauung wird wie die Geschichte der Infinitesimalmethode das Ergebnis zeitigen, daß unzählige Fäden aus dem 13., 14. und 15. Jahrhundert zu dieser Erkenntnis hinleiteten, daß sie sich sehr langsam, Schritt um Schritt vorbereitet und ausgebildet hat. Beide Methoden waren Einsichten, Erkenntnisse, keine Denkmittel und keine neuen Erkenntnisarten, mögen sie auch aus gewissen Korrekturen der alten Erkenntnismethoden hervorgegangen sein und zu weiteren Verbesserungen angeregt haben.

Solange die Geschichte der Philosophie Forschungsmethoden und Erkenntnislehren nicht mit peinlichster Sorgfalt auseinanderhält, werden die gelehrtesten Untersuchungen der Verwirrung nicht Meister.

Betrachtet man nun die Forschungsmethode selbst, wie sie Kepler und Galilei mit bewunderungswürdiger Schärfe herausgearbeitet haben, so hält bei weitem nicht alles einer besonnenen Kritik stand. Und diese Kritik wurde schon bei den Zeitgenossen laut.

Die Forderung, daß man von einer einheitlichen, philosophischen, aus klar gefaßten und vorsichtig ausgewählten Begriffen aufgebauten Weltanschauung ausgehen müsse, um mit Nutzen eine Hypothese aufstellen und zur Induktion aus Erfahrungstatsachen schreiten zu können, barg eine große Gefahr in sich. Gewiß war diese Forderung Keplers und Galileis himmelweit entfernt von einem überstürzt gezimmerten apriorischen Weltbild. Sie ergründeten nicht mittels metaphysischer Kunststücke ein unergründliches Wesen der Dinge, um daraus die Erscheinungen abzuleiten und die Erfahrung zu vergewaltigen. Aber im Verlauf der Untersuchung wurde nicht immer festgehalten, daß jene ursprüngliche begriffliche Voraussetzung, jene angenommene Einfachheit und Einheitlichkeit alles Naturgeschehens doch auch nur eine Hypothese, eine Möglichkeit aus unendlich vielen, eine Hülfskonstruktion sei. Das haben die Gegner gleich herausgefühlt und mit aller Schärfe betont.

Die mathematische Behandlung der Gesetze hing damit aufs engste zusammen. Das mathematische Ergebnis, so riefen die Gegner unaufhörlich, stützt sich auf gewisse Voraussetzungen, welche in der Welt der Wirklichkeit versagen. Galilei fand zu wiederholten Malen eine richtige und weise Antwort. Er hob hervor, daß das Gesetz in seiner strengsten, wenn auch hypothetischen Gestalt seine Daseinsberechtigung, seine wissenschaftliche Machtstellung, ja seine ihm eigentümliche Wirklichkeit habe, die Wirklichkeit aller mathematischen Resultate. Er fügte hinzu, daß der Rechner und Physiker das ideale Gesetz durch Berücksichtigung der physikalischen Daten, Störungen, stofflichen Eingriffe korrigieren müsse. Aber der Theorie entspricht die Praxis nicht immer. Vorschnelle Verallgemeinerungen und unbewiesene Behauptungen verderben die feingefühlten Grundsätze. Das gilt zumal von seinen astronomischen Untersuchungen. Galilei hätte die fatalen Kongregationsdekrete leicht umgehen können. Es wären seiner Sache und der Wissenschaft hundert Jahre Kampf erspart geblieben, wenn er seinen gelehrten Freunden — und gerade die feinsten römischen Gelehrten zählten anfangs zu seinen wärmsten Bewunderern — gefolgt und die

Theologen und Schrifterklärer in Ruhe gelassen hätte. Man wird ihm alles durchgehen lassen, schrieb Bellarmin über Galilei, nur soll er ex suppositione reden. Das war der Kern der Sache: die hypothetische Fassung der Neuheiten. Das wäre auch die höchste Wissenschaft gewesen, kein Gesetz aus geistreichen Wahrscheinlichkeiten zu machen, zumal bei dem ersten Anlauf zur Erforschung dunkler Welten. Sobald Galilei diesen einzig vernünftigen und klugen Standpunkt aufgab, verdarb er seine Sache bei den Freunden und bewaffnete die kampfbereite Hand aller Gegner. Je mehr er sich selbst beim Gefecht erhitzte, um so apodiktischer wurde er. Glücklicherweise machte er seine Bewegungsgesetze von keiner Theorie abhängig; aber er erläuterte sie ohne jeden Zweck durch eine unhaltbare Atomhypothese, für die er erregt eintrat. Seine Schüler wuchsen in Unklugheit groß. Die wundervollen Intuitionen, Beobachtungen und Berechnungen des Meisters über die Bewegung mußten von allen Vorurteilslosen anerkannt werden. Aber auch hier waren verschiedene Grade der Gewißheit zu unterscheiden. Das sicherste Ergebnis waren die beobachteten und berechneten Bewegungsgesetze selbst. Eine zweite Frage galt den Grundlagen, der Begründung, der Entstehung jener Regeln im Geiste des Entdeckers. Waren manche der neuen Aufstellungen des genialen Florentiners auch bloß geistreiche Vermutungen, Intuitionen, wahrscheinliche Folgerungen, so tat man doch wegen ihres innigen Zusammenhanges mit gewissen echt wissenschaftlichen Grundlagen gut daran, keine physikalischen Theorien aufzustellen, welche diesen Grundlagen direkt widersprachen. Galileis Anschauungen über die Bewegung verlangten aber in keiner Weise eine ganz bestimmte fertige Naturphilosophie, etwa die Annahme ausgedehnter, substantieller Atome oder bestimmt tätiger substantieller Formen. Beides vertrug sich mit jenen Grundanschauungen, denn sie besagten an sich nichts über die letzten Bestandteile der Körper. Die Gegensätze stellten sich erst ein, als man, der Vorsicht uneingedenk, ganz bestimmte Einzelheiten diktatorisch aufzwang. Allerdings wurde ein großer Teil der den substantiellen Formen zugeschriebenen Tätigkeiten durch die mechanische Auffassung vieler Vorgänge und eine kinetische Stofftheorie aufgehoben, damit war aber für tiefer Blickende noch nicht jede Form im alten Sinn entbehrlich gemacht.

Das ist der einfache Tatbestand. Wenn Kurd v. Laßwitz in seiner von Wissen und Geist übervollen Geschichte der Atomistik die Galilei-

schen Bewegungsgesetze und die Entwicklung der Atomistik nicht bloß historisch, sondern fast noch mehr sachlich, gleichsam pragmatisch aneinander fesselt, so ist das, meiner Ansicht nach, unhaltbar. Weit eher nähert sich Max Köhler dem wirklichen Tatbestand: „Die Bedeutung der philosophischen Atomistik für die Entwicklung der positiven Wissenschaft", so urteilt er höchst maßvoll, „ist vielfach überschätzt worden; und sicher ist, wenn man von der Ausbildung gewisser chemischer Vorstellung (sic) absieht, daß die vielen Korpuskularsysteme, die das 17. Jahrhundert hervorgebracht hat, wenigstens bis auf Huygens (!) keinen entscheidenden Anteil an der Fundierung der mathematischen Physik genommen haben" (Arch. f. Gesch. der Philos. XVI [1903] S. 77). Daß sich die mechanische Erklärung der Erscheinungen vielfach so eng an die Atomistik anschloß, mit ihr zusammen groß wurde und erstarkte, ist vom höchsten Standpunkt der Weltphilosophie aus nur eine Zufälligkeit, kein Gesetz. Wenn man von damaliger Atomistik spricht, so begreift man unter diesem Namen nicht bloß, wie es an sich richtig wäre, die Theorie der ausgedehnten, aber unteilbaren letzten Stoffteile, sondern jede Korpuskulartheorie mit Einschluß unausgedehnter Kraftpunkte.

Man wählte also zur Deutung der Bewegungsgesetze irgend eine Korpuskulartheorie, weil diese Hypothesen die neuen mechanischen Gesetze besser veranschaulichten; auch genügten vorerst die mathematischen und physikalischen Kenntnisse nicht, um von andern Grundlagen und Annahmen aus diese Gesetze begreiflich zu machen.

Alles, was Laßwitz vorbringt, um die mechanische Stofftheorie mit der kinetischen Atomistik zu identifizieren, ermangelt jeglicher Überzeugungskraft. Weder Boyles chemische Versuche, noch Borellis Spekulationen vermochten Sicheres und Anschauliches über die letzten Teile des Stoffes zu ergründen.

Es war kein Zurückbleiben Galileis Descartes gegenüber, wenn er in seiner Bewegungslehre vom Substantiellen absah und eben nur das Dynamische in der Bewegung betonte.

Der bedeutende Fortschritt Huygens', den Laßwitz in einer wertvollen Studie schildert und stark übertreibt, beruht zum Teil auf dem hypothetischen Charakter der Voraussetzungen des Holländers, auf der Unbestimmtheit seiner Anschauungen über die letzten Stoffteile.

Was ein Poincaré heute so deutlich betont, er werde die 22
Physik mathematisch aufbauen, ob man ihm Atome oder ein Stoffkontinuum zur Grundlage gibt, konnten freilich die Physiker des 17. Jahrhunderts nicht mit gleicher Bestimmtheit behaupten, aber auch nicht widerlegen; sie durften es ruhig als wahrscheinlich hinstellen. Sie taten es meistens nicht, weil ihnen abgeklärte Vorsicht fehlte. Wenn ferner heute wirklich weitherzige Denker eine streng wissenschaftliche Physik sehr gut für vereinbar halten mit der vernünftig verstandenen peripatetischen Naturphilosophie, so ist das ein Standpunkt, der auch schon im 17. Jahrhundert für vorurteils-

lose Forscher leicht zu ersteigen war. Die Atomisten begingen den großen Fehler, daß sie die Atomtheorie nicht als das ansahen, was sie einzig und allein war, eine rein physikalische und dazu hypothetische Naturerklärung; sie machten aus ihr eine Naturphilosophie, was sie ihrem Begriff nach nicht sein kann. In diesen Irrtum zogen sie auch die Gegner der Atomistik herein, und so befehdete man sich ohne jeden Grund. Am vernünftigsten handelten noch jene Philosophen der alten Schule, welche bei der metaphysischen Grundlegung der Naturphilosophie die Frage nach den Atomen gar nicht berührten und nur den materialistischen Atomismus, der auch Seele und Gott in Atome auflöste, als Atheismus brandmarkten. Wenn sie allerdings so weit gingen, daß sie auf die Bewegungsgesetze und die zweifellosen physikalischen Errungenschaften nicht eingingen, so gruben sie sich selbst ihr Grab.

Eine Verurteilung der gesamten alten Naturauffassung auf Grund des mechanischen Gedankens und der Korpuskulartheorien war aber jedenfalls kurzsichtigste Tendenzwissenschaft. Das bewies die Weiterentwicklung der Weltweisheit. Die Anhänger des Aristoteles glitten am Ende des 17. und im 18. Jahrhundert zum Atomismus gleichsam unmerklich herab, ohne zu einer bedingungslosen Verurteilung aller Qualitäten und substantiellen Formen genötigt zu sein. Was durch die Gestalt, Lagerung, Bewegung homogener Stoffteile, ob sie nun als ausgedehnt gedacht wurden oder nicht, einigermaßen klar gemacht werden konnte, gaben sie gerne zu. Und es waren doch nicht alle solche Wirrköpfe wie ein Heinr. May.

Auch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war die Einsicht möglich, daß der Zusammenhang zwischen den kosmologischen Neuschöpfungen und den Bewegungsgesetzen kein notwendiger sei. Das Gerüst durfte ruhig abgebrochen werden, ohne daß der Neubau Schaden litt. Die neuen Atomisten begingen denselben Fehler wie Aristoteles, welcher selbst eine gemäßigte Atomtheorie seiner Vorgänger und Zeitgenossen für unvereinbar hielt mit den sichern Grundlagen seiner Naturphilosophie. Einige Nebengedanken mußten freilich fallen, aber das waren doch nur einseitige und übertriebene Privilegien der substantiellen Formen. Zur Zeit Galileis sahen das maßvolle Verfechter der peripatetischen Welt vollkommen ein.

Clavius, dem „Euklid des 17. Jahrhunderts“, wäre es niemals eingefallen, Galileis Bewegungsgesetze abzuweisen, weil sie weniger gut zu

den substantiellen Formen paßten. Ein Grimaldi begriff mit voller Klar- 23
heit, daß sich seine genialen Beobachtungen über das Licht aus einigen modernen Grundlagen leichter ableiten lassen als aus gewissen aristotelischen Voraussetzungen. Der weitblickende Mann wollte aber die sicheren Ergebnisse seiner Experimente nicht an die fragliche Hypothese der Atome knüpfen; so wie er auch die Frage, ob das Licht eine Substanz oder ein Akzidens sei, nicht zu lösen wagte. Er rechnete mit dem Grundsatz der unzähligen Möglichkeiten. Da übrigens sein Werk erst 1665, also zwei Jahre nach seinem Tode herauskam, wäre erst zu untersuchen, ob die philosophischen Abschnitte wirklich ganz von ihm herrühren.

Daß die Vorsicht in Aufstellung atomistischer Hypothesen und das Mißtrauen gegen die fort und fort entstehenden neuen naturphilosophischen Versuche erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bei großen Physikern durchdrang, erklärt sich aus der wachsenden Einsicht in die Willkür, Ungebundenheit und Unwissenschaftlichkeit der übereilt geschaffenen Systeme. Da sprach wahrlich der geniale Stensen ein erlösendes Wort, als er in seiner epochemachenden geologischen Skizze, welche ihrer Zeit meilenweit vorauseilte, die rein hypothetische Natur der korpuskularen Theorien und aller Ansichten für und gegen das Vakuum energisch betonte und seine Ideen über Kristallbildung und die in andern Stoffmassen eingeschlossenen Körper unabhängig von den gangbaren Wahrscheinlichkeiten ableitete.

Mit ähnlicher Kraft sprach sich Mariotte gegen die Überstürzung im Erfinden neuer Systeme und Theorien aus und erblickte in den Atomen oder Korpuskeln mehr Hülfsanschauungen als sichere Abbilder der Wirklichkeit. Eine gleiche Scheu vor physikalischen Hypothesen zeichnete bekanntlich Newton aus, und es ist nur zu loben, wenn er die Eigenschaften der Körper aus der Erfahrung geschöpft wissen wollte. In seiner dreibändigen Physik und seinem Werk über Luftschiffahrt stellt der Jesuit Lana goldene Regeln der Forschung auf, deren Beobachtung Reaktionären und Stürmern gleich wertvolle Dienste leisten konnte. Die Abneigung gegen vorschnelle Verallgemeinerung und Verdichtung der Tatsachen zu festen Theorien gab Locke seine fruchtbarsten Gedanken über die Grundeigenschaften des Stoffes ein, Spekulationen, welche leider nur allzu rasch durch einen einseitigen Sensualismus verdunkelt werden.

Solche Klarheit gehörte in den 40er und 50er Jahren trotz der lauten Rufe der Warner und der erdrückenden Evidenz des Belastungsmaterials zu den Ausnahmen. Die Warner galten eben

als Dilettanten oder als Skeptiker. Die Philosophen wollten die Physiker durch Zweifel an der Allmacht ihrer Gründe nicht beleidigen, die Physiker straften kühl abwartende Philosophen mit Verachtung.

Man müßte eine Geschichte jener Vermittler und Eklektiker, jener mit liebenswürdiger Ironie lächelnder Bezweifler des Panmechanismus, all der ‚Namenlosen‘ schreiben, welche neben ihrer etwas philisterhaften Nüchternheit mit abgeklärt maßvollem Urteil an die Kritik unbewiesener und doch so zuversichtlich behaupteter Neuerungen herantraten und Weltblick genug hatten, keine Systeme zu ersinnen. Man würde in ihnen eine Menge Gedanken finden, welche an unsere modernen Kritiken der Übereilungen des 17. Jahrhunderts erinnern. Auch in den 40er und 50er Jahren gab es warnende Denker und Physiker wie Maignan, de Lana, du Hamel, Casimir von Toulouse, Glanville, Senguerd; sie und andere einfach als Synkretisten und Eklektiker zu bezeichnen und abzutun ist unrecht. Diese Männer durchschauten vielfach sowohl die Schwächen und unhaltbaren Sätze der alten Kosmologie als auch die Willkür der weit über die beweisbaren Prämissen hinausstürmenden Theorien der Modernen. Ihre Harmonisierungsversuche flossen nicht aus gedankenarmem Eklektizismus; sie sammelten liebevoll die wertvollen Errungenschaften der Alten, welche man im stürmischen Entzücken über das neu entdeckte mechanische Allmachtswort einfach in den Boden gestampft hatte, und verglichen sie mit den sicheren Resultaten der neuen Physik. Dieses groß gedachte Streben wog ihre Mißgriffe und Irrtümer auf.

Damals erstarben die Warnungsrufe, und die Vermittlungsversuche scheiterten, weil unberufene philosophische Eklektiker von echtester Art immer wieder hineinschrieen, und jede eben erwachende Synthese auseinanderrissen; sie scheiterten, weil die Neuscholastik keinen einzigen Systematiker ersten Ranges aufwies; sie scheiterten endlich, weil der aus dem 16. Jahrhundert herüberflutende breite und tiefe Strom des Platonismus — die Schule von Cambridge war nur ein Seitenarm — trotz der Geisteskraft der vielfach ausgezeichneten Männer, die ihn befuhren, den neuen Boden weniger befruchtete als überschwemmte; sie scheiterten endlich, weil auch die bedeutenden physikalischen und philosophischen Vertreter der methodischen Vorsicht entweder zu weit gingen und so ihre Sache kompromittierten, oder den eigenen Grundsätzen nicht treu blieben. Die Namen Bacon und Hobbes,

Gassendi und Descartes sprechen laut genug. Wenn irgend einer, so war Bacon von Verulam für Behutsamkeit eingetreten. Alle 24
seine Weisheit ist zuletzt nur eine Variation über das Thema: ‚Nicht vorschnell verallgemeinern'. Dahin zielt seine Verurteilung der alten und zeitgenössischen unvollkommenen Induktionsmethode, dahin seine Aufforderung zur Aufhäufung und allseitigen Kombinierung des Erfahrungsstoffs, dahin sein Angriff auf all die Idole einer trügerischen Erkenntnis, dahin sein Satz vom Nutzen der ‚ersten Weinlese' vorläufiger Erklärungshypothesen. Und dort, wo er selbst im Gegensatz zu den großen Physikern der Zeit erklärt, man dürfe das Axiom der möglichst größten Einfachheit des Naturgeschehens nicht als Gesetz, sondern als fruchtbare Vermutung behandeln, wehrt er sich nur instinktiv gegen atavistische Symptome der neuen Wissenschaft, die, ihrer Wiege uneingedenk, herrisch ein absolutes Prinzip aufzwingen wollte, wo doch nur eine Hülfslinie zur Forschung und ein brauchbares Anschauungsmittel der Erklärung vorlag. Er weiß, daß neuere Naturphilosophen, welche die alten Wege verließen, alsbald in den Fehler verfielen, von dem sie mit solchem Abscheu gesprochen hatten; sie schufen übereilte Systeme und gründeten gehorsam ergebene Sekten, diese Patrizzi, diese Telesio, diese Severin, die Gilbert, die Fracastorius. Er will nichts davon hören. Man hat ihm vorgeworfen, daß er den Wert der wissenschaftlichen Deduktion nicht erkannt; man schrieb das seiner Unterschätzung der Mathematik zu. Diese Anklage ist nur zum Teil gerechtfertigt. Die Induktion, wie Bacon sie versteht — und er hat ihr, was immer dagegen gesagt wurde, ein gut angepaßtes, wenn auch nicht unzerreißbares Gewand geschenkt —, soll von Einzelbeobachtungen zu immer allgemeineren Gesetzen und Axiomen vorschreiten. Die höchsten zu erreichen, werde ihm wohl ob der Kürze des Lebens nicht beschieden sein. Er begnüge sich mit den mittleren; aber er erwarte diesen Abschluß von der Zukunft. Nicht bloß unerhört neue Dinge werde man nach den Regeln seiner Induktion in der Natur finden, auch die höchsten Grundsätze des Seins und Werdens, des Sollens und Genießens.

Wäre er selbst auf diese Höhen gelangt, so wäre ihm wohl die Einsicht gekommen, daß der Syllogismus kein so grobes Werkzeug ist, wie er meinte, und daß er auch in seinen Niederungen wenig Schritte gemacht habe, ohne ihn stillschweigend zu gebrauchen. Daß er die von den Mathematikern der Physik angebotene Hülfe skep-

tisch beobachtete, war nur allzu gerechtfertigt. Er fürchtete, daß verallgemeinernde Formeln mit ihrer bestechenden Sicherheit die Welt der Tatsachen überfluten und verdunkeln. Darüber wird man ihm verzeihen müssen, daß „er keine Ahnung hatte von der Tragweite des mathematischen und konstruierenden Denkens“.

Übrigens war Bacon viel zu sehr Kind seiner Zeit, um nicht selbst mit seinen neu geschmiedeten Waffen auf unerreichbare Eroberungen auszugehen.

Er ist sich nie ganz klar geworden über das Verhältnis des Induktionsbeweises zur unwiderleglichen Gewißheit.

Diese Tatsache wird erklärlicher, wenn man an seine Vorgänger und Lehrer denkt. Er war wahrscheinlich Temples Schüler. Der Streit um die Methode wahrer Wissenschaft war damals in aller Mund, nicht bloß in England, auch auf dem Kontinent. Temple, der Ramist, verwarf die Induktion nicht, er hielt sie sogar für notwendig, aber nur als vorbereitende Erkenntnis. Eigentliche Wissenschaft sei bloß die Ableitung notwendiger, ewiger Wahrheiten aus den durch Induktion gebotenen Einzelheiten und Gesetzen.

Digby verteidigte die Alten, ohne die Kraft und die Verwendbarkeit der neu angepriesenen Induktion zu verkennen. Für ihn sind die vorbereitenden Schritte, die Auffindung der Prinzipien, auch schon wahre, echte Wissenschaft. Bacon war nicht der Mann, diese schwere methodische Frage endgültig zu lösen; er hat sie aber unzweifelhaft gefördert.

Hobbes schützte sich dort, wo er die Vorsicht nicht außer acht ließ, vor schweren Mißgriffen. Er hat sich mit voller Klarheit in der Widmung an den König vor seinen „Problemata physica“ ausgesprochen.

„Die Grundlagen der Physik“, so schreibt er, „haben nicht die Gewißheit der mathematischen Definitionen und Grundbegriffe; es sind Annahmen. Denn dieselben Wirkungen in der Natur können ganz wohl auf verschiedene Weise von Gott hervorgebracht werden. Nichts steht dem im Wege. Da aber alles Geschehen auf Bewegung zurückgeführt wird, so leistet derjenige, welcher gewisse mögliche Bewegungen annimmt und mittels stichhaltiger Schlußfolgerungen die Notwendigkeit irgend einer Erscheinung erweist, alles, was man von der menschlichen Vernunft erwarten darf. Und das ist nichts Geringfügiges. Denn beweist er auch nicht unumstößlich, daß der Entstehungsprozeß wirklich auf diese Art verlaufen ist, so zeigt er doch genügend, daß er in dieser Weise verlaufen kann, wenn Stoff und Bewegung in unserer Gewalt sind.“

Und wie viele unhaltbare Behauptungen hat Hobbes trotz dieser Vorsicht in den Problemata angehäuft! Wenn aber der Engländer hier und in seinem frühern Werk „De corpore“, in welchem er weit zuversichtlicher auftritt, über gewisse Arten von Stoßbewegungen der letzten Stoffteile nichts Ausführlicheres schreibt,

so leitete ihn dabei die Überzeugung von der Unerkennbarkeit dieser Urphänomene.

Diese lauten Rufe nach Vorsicht in der Physik und Metaphysik wurden nicht bloß von den einseitigen Vertretern der alten Schulen und den Gassendisten, sie wurden in erster Linie von Descartes und seinen Leuten fast eigensinnig überhört.

Unter den Freunden einer ungeschmälerten Überlieferung brachten die philosophischen Ärzte die scholastische Philosophie bedenklich in Verruf. Gerade an den unmöglichsten Theorien hielten sie starr fest. Um das Neue zu entwurzeln, dichteten sie dem Alten fabelhafte Grade der Gewißheit an und stempelten jedes Bedenken zum Verbrechen. Auch hielten sie unentwegt an einigen unwesentlichen Einzelheiten fest, so an den geheimen Qualitäten, an einigen abliegenden Theorien über Materie und Form, an aristotelisch-galenischen Märchen über Physiologie und Temperamente. Man erinnere sich nur an den unauslöschlichen Zorn der Pariser 25
medizinischen Fakultät gegen die unsterbliche Entdeckung eines Harvey, an Guy Patins zornsprühende Grobheiten und J. Rionlans des Vaters ungeheure und ungeheuerliche Waffenkammer in seinen Opera medica (Physiologia 1638).

Ärzte mit ihren veralteten philosophischen Legenden wehrten sich am entschiedensten gegen gewisse Errungenschaften Descartes' und Gassendis, als an den alten Stellungen nichts mehr zu halten war. Ihre Scholastik wurde zum Gespötte und junge Stürmer warfen sie wegen solcher Auswüchse zum alten Eisen. Und doch faßten gerade die Ärzte in den grundlegenden psychologischen Fragen die peripatetische Philosophie rein äußerlich auf und materialisierten sie. Sie stiegen vom groben Stoff zu der Seele durch Annahme einer immer mehr verdünnten Materie auf, und es gewann hier und da den Anschein, als ob sie auch für Gott nur einen hohen Grad der Verdünnung in Anspruch nähmen.

Auf diese Irrwege philosophierender Ärzte geriet zum Teil auch Gassendi, als er, durch allzu nachgiebige Freunde verleitet, an die Ausarbeitung eines Systems der Philosophie schritt. Er hat dadurch seinen Beruf, die Grenzen der philosophischen Gewißheit genauer zu bestimmen, aufgegeben und wurde zum verschwommenen philosophischen Dogmatiker. Er wollte den Epikur mit den vom christlichen Glauben unbedingt geforderten scholastischen Sätzen und gewissen modernen physikalischen Theorien versöhnen. Die Psychologie, sein Lieblingsthema, bot das er-

wünschteste Friedensfeld. Was er hier lehrt, erinnert Schritt auf Schritt an die Theorien zeitgenössischer Ärzte. Die „körperliche sinnliche Seele“ ist hierbei das Prunkstück. Allerdings betont er die Immaterialität des menschlichen Geistes und bescheidet sich manchmal mit dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, und das ist sein größtes Verdienst. Gassendis Psychologie, wie sie im zweiten Band seiner gesammelten Werke vorliegt, entfernt sich tatsächlich von der klassischen Scholastik fast mehr als die cartesianische.

Die eigentlichen Gassendisten verdarben vollends alles durch ihr Schwören in verba magistri und durch Martern der von ihrem Meister hinterlassenen Wahrscheinlichkeiten, um ihnen das Zugeständnis zu erpressen, sie seien nicht Annahmen und Möglichkeiten, sondern unbestreitbare Wahrheiten. Die Hypothesen wurden dadurch zur Zielscheibe unerbittlicher Angriffe und brachen ganz zusammen. Man brandmarkte sie als Begriffsdichtungen; sie reizten natürlich die Skeptiker zum Spotte, während ruhige Denker, denen die Skepsis als größte Gefahr erschien, aus Trotz und Verärgerung gegenüber dem starren und unbegründeten Dogmatismus jener Konservativen ihre eigenen Entdeckungen zu sicheren Gesetzen verdichteten und die flehentlichen Bitten der ernüchterten Weltweisheit um ein bißchen weniger Sicherheit schnöde abwiesen.

Descartes und seine Schule trugen da die Fahne voran. Seine Verdienste verschwinden fast gegenüber diesem ungeheuren Fehltritt, der um so verhängnisvoller wirkte, als Despinoza ihn zum Gesetze erhob.

Sonderbar! Niemand hat klarer und richtiger als Descartes selbst die unvorsichtige Schlußweise der alten Naturphilosophen erkannt, niemand hat sie mit feinerem Takt bekämpft. Mit einem rühmenswerten Scharfsinn lobt er in der Einleitung zu seinen philosophischen Grundlehren die Zurückhaltung Platos im Gegensatz zur leichtgeschürzten Physik des Aristoteles. Und doch verfiel er in denselben Fehler. Er wollte um jeden Preis „Demonstrationen“ liefern, statt sich an bescheidenen Wahrscheinlichkeiten zu sättigen.

Immerhin hatte Descartes Anwandlungen von Verständnis für den Ruf seiner Zeit nach Hypothesen, allerdings fast nur dort, wo es die Folgerungen aus einigen der unhaltbarsten Teile seiner Lehre forderten. Bei der physischen Erklärung der Welt, bei der Entstehung des Größern aus dem Kleinsten, des Zusammengesetzten aus dem Einfachen greift er seiner gesamten Gottesauf-

fassung gemäß nicht auf die Notwendigkeit zurück, sondern auf Gottes freie, ja willkürliche Willensentscheidung. Von dieser Annahme aus durfte er getrost an die vernünftige Hypothesenbescheidenheit der bestberatenen zeitgenössischen Physiker einige Zugeständnisse machen. Im dritten und vierten Teil der Prinzipien 26
räumt Descartes ein, daß man zur physikalischen Welterklärung gewisse willkürliche Annahmen von vornherein machen dürfe — ähnlich wie in der Mathematik — wenn sie nur leichter zum gewünschten Ziele führen. Er gab auch mehr aus Höflichkeit gegen Andersdenkende als aus Überzeugung zu, daß er seinen fertigen Welterklärungen nur den Wert von Hypothesen beilegen wolle. Diese letzte Nachgiebigkeit verstieß aber gegen die erkenntnistheoretischen Grundlagen und den ganzen Aufbau seiner Lehre. Es ist demnach nicht zu verwundern, wenn er an anderen Stellen deutlich genug zu erkennen gab, daß seine naturwissenschaftlichen Folgerungen mit einer Klarheit und Einfachheit, die ihre einzige Wahrheit beurkunden, aus sicheren Grundsätzen flössen.

An diese Zuversicht und nicht an jene unbequeme Kapitulation und jene Zugeständnisse hielten sich Descartes' Freunde und Schüler. Sie wurden mit ihren frechen Gewißheiten so aufdringlich, daß der Meister sich bei einem von ihnen über dessen „Unbilden" beklagt. Man lese nur den Brief dieses Bewunderers; er steht jetzt als Einleitung zur Abhandlung über die Leidenschaften. Da wird der Zweifel in physikalischen Dingen dem Irrtum gleichgestellt. Die Grundlagen Descartes' sind für dieses enfant terrible von Granit.

Selbst der liebenswürdige Clauberg ist nicht bescheidener. Er schrieb beredte und endlose Lobsprüche über die Vorsicht, Zurückhaltung, Mäßigung seines Meisters. Und was gilt doch auch ihm alles als mathematisch sicher in Descartes' Physik. Eine unheimlich vollzählige Reihe entwickelt Clauberg in seinem Buch über die Erkenntnis Gottes und unser selbst. Wir finden da die Unmöglichkeit des Vakuums, das Wesen (!) des Lichtes und aller übrigen physikalischen Erscheinungen den Magnetismus nicht ausgenommen, Sonnenflecken, Erdbeben und Vulkane und unendlich viel mehr. Über all das soll Descartes' Physik apodiktische Aufschlüsse geben. Und Clauberg schließt sich ihnen an in der Physica contracta und in den Disputationes physicae.

Der Fanatismus wurde von verblendeten Verehrern so weit getrieben, daß einer von ihnen, Tobias Andreae, sich nicht scheute, den Weg Descartes' für ‚unfehlbar' zu erklären. Alle verborgenen Winkel der Natur seien, meint er, vom Meister aufgehellt; wer seinen Spuren gefolgt, sei noch nie eines Irrtums überführt worden, und es ist Hoff-

nung vorhanden, daß der cartesianischen Weisheit niemals ein Fehltritt nachgewiesen wird, solange es Menschen von gesundem Denken und wahre Philosophen auf der Welt gebe.

Solche Aussprüche verraten eine vollkommene Verständnislosigkeit für die wichtigsten Aufgaben und Ziele der Philosophie im 17. Jahrhundert. Ihre Vertreter wissen sich angesichts der neuen Errungenschaften nicht zu fassen und vermögen das Sichere vom Wahrscheinlichen und Phantastischen nicht zu sondern. Die Geißel der Skepsis hatte sie nicht erweicht, sondern verhärtet.

Und nun erhebt sich die bedeutsame Frage, ob Despinoza das Siegel ‚Caute' der Zeitphilosophie zu deuten verstand.

Trat er mit dem Geist freier Kritik an Descartes' Lehre, an den Pantheismus der Renaissancephilosophie, an den Platonismus und die modernen physikalischen Theorien heran, hütete er sich vor übereilter Systemmacherei und erkannte er den Wert der Hypothese in Physik und Philosophie? Da werden wir denn einem eigenartigen Schauspiel beiwohnen.

Sein Siegel „Caute", welches er jedem Zug seines Lebens einprägte, versagte nur zu oft und gleich an der Schwelle seiner Metaphysik.

Wie das alles so kommen konnte, müssen wir jetzt untersuchen.

5. Ein Pyrrhussieg über den Skeptizismus.

Der enttäuschte Jünger rabbinischer Weisheit eroberte sich schnell eine aus Descartes und den Platonikern zusammengesetzte Erkenntnistheorie und schritt zur Kritik des cartesianischen Weltbildes. An einigen Grundlagen des Meisters wagte er nicht zu rütteln. Unerschütterlich eingeprägt blieben seinem Geist für immer der mathematische Weg zur sicheren Erkenntnis, die Existenz und einzige Brauchbarkeit klarer, deutlicher Begriffe, Gott — freilich in einem vom cartesianischen ganz verschiedenen Sinn — als die wahrste und deutlichste Idee, die Intuition als vollendetste Form des Wissens, als Grundstein und auch als Zinne der Erkenntnis. Dazu gesellte sich eine Reihe cartesianischer Formeln, welche Despinozas Entwicklung mächtig förderten: Es gibt nichts außer der Substanz und ihren Modis; Ausdehnung und Denken sind die zwei großen Weltfaktoren, jeder in seiner Art selbstherrlich und ohne jede Verbindbarkeit untereinander; Ruhe und Be-

wegung sind die einzigen Modi der Ausdehnung und somit der Körper.

An die meisten Sätze des Meisters wird Despinoza die Sonde der Kritik anlegen, an die Übertreibungen und Inkonsequenzen des allgemeinen methodischen Zweifels, an die ‚erste Ursache', wie sie Descartes faßte, an die Definition des Körperlichen als bloße Ausdehnung, an das Verhältnis von Leib und Seele, an die märchenhaften Tiermaschinen, jenes sonderbare göttliche Spielzeug Descartes', an die Theorie des Sittlichen, an vieles andere, aber er wird nie Descartes vollends überwinden, er wird es nie versuchen, die genannten Grundsteine des cartesianischen Baues auszuheben und beiseite zu werfen. Er war sonderbarerweise überzeugt, hier vor einer absoluten Wahrheit zu stehen. Er meinte eben, daß Descartes nur dasjenige klar und beweisstark ausspreche, was er selbst bis dahin ahnungsvoll geschaut und erschlossen hatte. So kann man sagen, daß Despinoza unter dem cartesianischen Fundament ein neues Traggewölbe aufführte, dadurch den ganzen Bau in Stil und Zweck veränderte, etwas ganz Neues, Originelles auf dem entlehnten Boden und den fertigen Grundsteinen erstehen ließ, aber der ursprüngliche Plan des cartesianischen Grundrisses blieb für immer erkennbar; für den Philosophen deckte er sich mit dem von ihm selbst entworfenen. Außer diesen Entlehnungen und Anschlüssen, welchen der Meister nicht widersprochen hätte, erkämpfte sich Despinoza noch andere, welche er Descartes wider seinen Willen abrang. Er wird sich erinnern, daß Descartes im Begriff des Endlichen das Unendliche als dessen Urgrund schauen will, und daß die Erkenntnistheorie des Meisters innig mit diesem Grundsatz zusammenhängt; damit wird er sodann in Verbindung bringen, daß derselbe Meister nur jene Dinge reell unterschieden sein läßt, die man unabhängig voneinander denken kann. Aus der Kombination beider Anschauungen wird er sein System aufbauen. Er wird sich gleichsam im Vorübergehen merken, daß Descartes Gott alle Zwecke abspricht, er wird aus Descartes' „höherer" Willensfreiheit seinen neuen Freiheitsbegriff zusammenfügen, er wird Descartes' Geständnis, daß genau genommen nur Gott, dem allein Unabhängigen, der Begriff der Substanz zukomme, ernst nehmen und unerbittlich daran festhalten. Mit gespannter Aufmerksamkeit wird er die sechste Meditation lesen, in welcher der Zusammenhang aller Dinge Natur genannt wird oder auch Gott, wenn man das schaffende Prinzip dieser Ordnung mit in Rechnung bringt.

Alle diese Gedanken werden gewiß in jener ersten Zeit des Studiums Descartes' dem Geist unseres Philosophen nicht in systematischer Ordnung, in fest- und klargefügten Reihen vorgeschwebt haben. Sie arbeiteten als Triebfedern der Forschung, als quälende Dränger im Ringen nach Wahrheit; zum Teil standen sie aber auch fest eingerammt da als Grenzpfähle der Entdeckungsarbeiten, oder auch als weithin ragende Wegweiser der Forschung. Eine Grundidee Descartes' war es vor allem, welche im Geiste Despinozas tiefe Wurzel schlug. Sie blieb der leitende Gedanke seines Lebens und seines Schaffens: Die Verbindung der Ethik mit der Psychologie und der Metaphysik.

Man muß sich hier vor Übertreibungen hüten. Alle großen Denker und Weltweisen, selbst Sokrates nicht ausgenommen, welche ein System der Ethik, und nicht etwa bloß wie Konfutse eine Reihe von Lebensregeln aufstellten, tasteten wenigstens nach dem Zusammenhang ihrer Sittenlehre mit einer allgemeinen Weltanschauung. Sie stießen mit dem Ursprung oder doch mit dem Ziel ihrer Sittlichkeit an die letzten Ursachen alles Seins, sie rührten mit einigen Wurzeln, mit einigen Ausläufern ihrer Affekten- und Tugendlehre an die Natur der Seele und des Körpers; sie trieben Metaphysik und Psychologie.

Das war demnach keine Entdeckung Descartes'. In seinen ersten Werken hat er sogar seine moralischen Aphorismen schlecht und recht an seine Metaphysik und Physik angehängt. In den Prinzipien aber und im Traktat über die Leidenschaften knüpft ein eisernes Band die Ethik an die übrige Philosophie. Descartes entwarf eine „psychische Mechanik", wie man es genannt hat, er zeichnete Linien, welche sich wie der elementare Grundriß einer Psychophysik ausnehmen. Und das hat ihm Despinoza zunächst abgelauscht.

27 „Über die Moral der Mittel," schreibt ein geistreicher Beurteiler, „welche nichts anderes ist als angewandte Physik, erfaßt Descartes eine Ethik der Ziele, der Zwecke, welche direkt auf den erhabensten Teilen der Metaphysik ruht." In dieser höheren Moral ist allerdings Descartes kein Bahnbrecher, ja nicht einmal ein erstklassiger Schriftsteller. Man mag immerhin sagen, daß er die stoische apathische Selbstüberwindung in eine rationelle Selbstsucht umgewandelt hat. „Während die Stoiker die Leidenschaft nur zu verdammen wußten, da sie in ihr die Gewalttätigkeit und Unbotmäßigkeit der vernunftlosen Natur wiederfanden, zähmt sie

Descartes, indem er zu ihren Ursachen vordringt und sie zu Gehülfen der Vernunft umbildet." Das ist schön gesagt, man darf aber nicht vergessen, daß die vorcartesianische Ethik dieselbe Aufgabe gleich tief angegriffen und zum Teil glänzender gelöst hat. Despinoza ist auch auf diesen höchsten Spitzen der Moral Nachahmer Descartes', er hat aber von seinem Standpunkt aus mehr Neues geboten.

Wahr bleibt allerdings immer, daß die innigen Bande zwischen Metaphysik und Moral, wie sie sich schon im Titel des Hauptwerkes Despinozas, der „Ethik", kenntlich machen, aus Descartes' Werkstatt stammen.

Abgesehen von diesen Einzelheiten übte aber die ganze Denkrichtung und die übergroße metaphysische Sicherheit des Meisters auf Despinoza einen unwiderstehlichen Einfluß.

Er unterlag der Versuchung und dehnte die Gegenstände, über welche er Gewißheit haben wollte und zu haben glaubte, viel zu weit aus. Die goldenen Lehren der gemäßigten Skepsis waren für ihn verloren; erst später besann er sich und trat den Rückweg an; es war zu spät. Darum sprechen wir von einem Pyrrhussieg über den Skeptizismus. Bei seinem Triumph überhörte Despinoza den Warnungsruf: „Hypothesen, keine Systeme." So weit wir nach den vorliegenden Werken urteilen können, nahm er zunächst sogar einen großen Teil der physikalischen Grundanschauungen und Weiterbildungen Descartes' mit voller Zuversicht an. Bald allerdings änderte er seine Anschauungen von Grund aus. Die Ethik ist von einem abgeklärten Zweifel an den modernen physikalischen Theorien durchtränkt. Aber manche Irrung war nicht mehr gutzumachen, weil Despinoza von einem Überwissen auf metaphysischem Gebiet nicht lassen konnte. Das Studium der modernen Physik half ihm den Zweifel überwinden, und gerade der Physik trat er in der Folgezeit skeptisch gegenüber. Das war zum Teil ein Meisterzug seines Geistes. Der Liebhaber mathematischer Gewißheit wurde durch den Schein der Unumstößlichkeit, in den sich die neueren Hypothesen kleideten, nicht geblendet. Er hielt vielleicht sogar zu wenig von ihnen. Er scheint den methodischen Wert einer klugen Hypothese in den Tagen der höchsten Reife nicht hoch angeschlagen zu haben. Das war zwar ein Übermaß; aber auf diesem Felde ahnte er doch wenigstens den hohen Nutzen der Vorsicht; es

war keine krankhafte Skepsis der Erfahrung und dem Experiment gegenüber, es war bloß eine Scheu vor aufdringlichen Wahrscheinlichkeiten. Doch auch auf diesem Gebiet hat er leider seine Vorsicht nicht über die ganze Linie ausgedehnt.

Seine metaphysischen Gewißheiten, die er um jeden Preis retten wollte, forderten als Grundlage gewisse physikalische Annahmen. Despinoza fand sie bei Descartes und gestaltete sie zu Pfeilern, die für ihn auf Felsengrund wurzeln mußten, weil er seine Lebensaufgabe nicht selbst entwurzeln durfte. Wir werden diese physikalischen Stützen der spinozistischen Metaphysik später im einzelnen prüfen. Despinoza vergaß hier den Ruf der Bedächtigen unter den Zeitgenossen nach Vorsicht. Es macht fast den Eindruck, als ob er seine kurzlebige Metaphysikscheu hundertfach gutmachen wollte. Er stürmte zwischen den Jahren 1652—58 gerade auf metaphysische Schlüsse vorschnell los. Alle Vorsichtsmaßregeln späterer, abgeklärter Stunden, die riesige Geistesarbeit, welche die endgültige ‚Ethik' Satz um Satz aus mühsamster und sorgfältigster Kleinarbeit erstehen ließ, versagten, als es sich um Beseitigung einiger Elemente aus den gärenden Tagen der Jugend handelte. Und nun geschah erst das Merkwürdigste. Ein Grundzug seines Geistes drängte ihn, alles vom Standpunkt der Metaphysik aus zu begründen. Darin dachte er recht scholastisch und vermied selbst die Übertreibungen der Scholastik nicht.

So brachte denn der Sieg über den Skeptizismus verhängnisvolle Folgen ein. Die Warnungsstimmen der aufgeklärten Physiker, nur ja keine neuen Systeme auf dem frischen, lockeren Fundamente aufzurichten, verhallten ungehört. Der furchtbare Drang nach Gewißheit mußte sich ausleben; und die Preisgabe der kostbarsten philosophischen Errungenschaft der Zeit, der Furcht vor voreiligen Verallgemeinerungen und fertigen, alles erklärenden Systemen, erschien dem siegesfrohen Bezwinger der Skepsis als kein zu hohes Lösegeld.

Damit war die philosophische Einigung und der philosophische Fortschritt auf ein Jahrhundert hinausgeschoben. Die Aussichten auf eine Annäherung der verschiedenen feindlichen Systeme schwanden vollends dahin. Man hatte die beste Friedensvermittlerin, die Vorsicht, ausgeschaltet. Mit einem rauheren Griff als bisher schnitt die von der Scholastik sich abtrennende Philosophie die Fäden, welche sie mit dem bisherigen Betrieb verbanden, ab und ver-

zichtete damit auf die wahre Lebensbedingung, eine ruhige, stetige Entwicklung. Die Philosophie trug damals die Keime eines neuen Lebens in sich. Wer wollte es leugnen? Aber gedeihen konnte dieser Frühling nur in organischem Zusammenhang mit dem von der Menschheit in hartem Ringen mühsam Erworbenen.

Wer das verkannte und selbstherrlich voranstürmte, stampfte eine junge, wundervoll aufkeimende, überaus zarte Saat unbarmherzig nieder.

Daß sich seit dem 14. Jahrhundert eine neue Weltanschauung langsam vorbereitete, ist genugsam bekannt. Man schritt voran zu einer größeren Loslösung des Individuums von den Zwangssitten, der Familie, der Sippe, des Staates und der Kirche, während im Herdenmenschen anderseits soziale Instinkte wach wurden. Die Vernunft briefte ihre Rechte gegenüber dem Glauben, die Erfahrung legte ihre Hand auf die von einer allzu herrischen Spekulation vergewaltigten Tatsachen. Man lernte naiv sehen.

Wie in allen großen Geistesbewegungen der Menschheit, vereinigten sich auch hier die lebenskräftigsten Keime mit schädlichen, krankhaften Stoffen. Ließ man dem jungen Leben Zeit und Ruhe, so stieß es von selbst die gefährlichen Einmengsel aus. Man mußte nur an die Schätze der Güte und des Reichtums im Ganzen der Menschheit glauben, man mußte sich nur ohne Mißtrauen dem glücklichen Stern ihrer Entwicklung anvertrauen. Gewiß waren auch unzählige hemmende Kräfte an der Arbeit, die erhaltenden Kräfte der alten Ideale und der alten Kultur; und in diesen lagen neben störrischem Eigensinn, ja selbst fanatischer Verblendung, wundervolle Schätze treu hegender Liebe, kluger Bedachtsamkeit, idealen Strebens und Fühlens geborgen. Den ruhigen Ausgleich, den unblutigen Sieg des Wahren, aus Altem und Neuem harmonisch Aufgebauten, verbürgte das nie versagende Glück der Weltgeschicke. Es ist anders gekommen. Die junge Frucht reifte vorschnell, plötzlich in der Gluthitze der Leidenschaften und des Hasses. Die Bannerträger der neuen Anschauungen wollten selbst ernten. Sie überließen nicht die Arbeit den einigenden ausgleichenden Kräften der friedfertig und stetig arbeitenden Natur in der Volksseele, in der religiösen Entfaltung, sie züchteten mit Kunstmitteln das Wachstum, die Reife, und schüttelten mit rauher Hand die Frucht vorzeitig vom Baume.

Das war die große Sünde bei der Geburt der neuen Weltanschauung; das war ihr Verhängnis. Auf dem Gebiete der

Philosophie trugen Descartes und Despinoza einen bedeutenden Teil der Schuld. Man kann sie davon nur freisprechen, wenn man die großen Gesichtspunkte bei Beurteilung der Weltphilosophie des 17. Jahrhunderts außer acht läßt, den Puls des damaligen wissenschaftlichen Lebens nicht fühlt und die geistreichen Verirrungen säkularer Genies höher einschätzt als die aus der jahrhundertelangen Arbeit großer Menschen und großer Denker langsam gereiften unscheinbaren, aber entwicklungsfähigen Keime.

Indes hat eine unparteiische Geschichte der Philosophie nicht bloß zu beurteilen, sie muß auch die Entgleisungen, welche sie bedauert, zu entschuldigen und wissenschaftlich zu deuten suchen.

Der Pyrrhussieg Despinozas über die Skepsis und die dadurch gefestigte Vorherrschaft eines maßlosen Gewißheitswahns in der Philosophie wird durch die Zeitlage nur allzu deutlich erklärt. Wie immer, so berührten und befehdeten sich damals die Gegensätze. Vor allem darf uns dieses Verlangen nach mathematischer Gewißheit auf dem Gebiet der philosophischen Naturlehre nicht in allzu große Verwunderung setzen. Denn so sehr sie auch den wahren philosophischen Interessen der Zeit widersprach, so nützlich erschien sie gegenüber offenkundigen Gebrechen. Die Klage und die Forderung, welche der Jesuit Adam Christoph Clavius in den Prolegomena seiner Euklidischen Elemente aussprach, stand damals auf vielen Lippen: Die Mathematik, heißt es hier, beweise alles mit unwidersprechlichen Gründen. In den anderen Wissenszweigen, zumal in der Physik, ersticken die Meinungsverschiedenheiten jede Sicherheit. Nirgends zeige sich das deutlicher als in den peripatetischen Schulen. Was fehle, das sei eben die mathematische Beweisart. Über dieses Schwanken der Naturphilosophie jammert auch Gerhard von Neufville in der Einleitung zu seiner
28 Physiologie. Schon der unsterbliche Schöpfer des letzten Abendmahls hatte in der Mathematik die einzig sichere Grundlage aller wahren Wissenschaft gesehen. Hobbes suchte alles Heil in der Anwendung der Mathematik auf die Geisteswissenschaften.

Außerdem mußten einem aufmerksamen Beobachter auf der philosophischen Warte des 17. Jahrhunderts gewisse Gefahren, welche sich an die Weltweisheit heranschlichen, weit bedrohlicher erscheinen als uns.

Im philosophischen Wirrwarr des 16. Jahrhunderts stiegen zwei gefährliche philosophische Unterströmungen mächtig auf. Ihre Vertreter führten viel lang genährten Groll gegen das Wissen aus

Gründen und gegen die Anatomie der Begriffe mit. Die einen wollten rechnen und experimentieren, statt zu spekulieren. Die andern wollten geistreich reden, statt tief zu denken. Die eine der beiden Unterströmungen war eine naturwissenschaftliche, die andere eine rhetorische.

Der neuen Tatsachen gab es zu viel seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Auf den Durst war der Rausch gefolgt. Einen Augenblick schwebte sogar über dem wissenschaftlichen Leben das Verhängnis, daß der Sinn für wahre Wissenschaft verloren ginge. Das Erfahrungswissen schien sich in seinem jugendlichen Übermut der Gesellschaft des alten Mentors, der da beständig auf die Gründe hinwies, gründlich entledigen zu wollen. Die Gefahr wurde beschworen. Man stand dem Zeitalter der Spekulation noch zu nahe. Die großen Förderer der Naturlehre waren zu viel Mathematiker, um Beweise aus Gründen zu verschmähen. Dadurch wurde dem Unfug gesteuert, daß man durch atemlose Aufzählung der Erfahrungstatsachen das Wissen aus Gründen, die eigentliche Wissenschaft, niederschrie. Aber noch in den 50er Jahren des 17. Jahrhunderts waren jene seichten Ansichten sehr verbreitet. Skeptiker aller Gattungen vertraten sie. Der Widerwille an solchen Zweiflern trieb zur Übertreibung.

Auch Despinoza erlag dieser Versuchung, aber sein Fall wird uns erklärlich.

Dazu kam, daß die antischolastische Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts sich durchweg auf den Flügeln der Einbildungskraft, nicht auf denen der Spekulation erhob. Man erinnere sich an einen Cardano, Patrizzi und Giordano Bruno, zum Teil auch an Telesio und Campanella. Das rhetorische Gepränge und die poetischen Phantasien philosophierender Humanisten waren in den Ernst der Verstandesuntersuchungen eingedrungen.

Diese Übergriffe der Redekunst, das war die zweite Gefahr. Eine schwerfällige Dialektik, welche zu metaphysischen Spitzfindigkeiten emporklomm, nahm sich abgelebt aus neben den leichtgeschürzten Reihen rhetorischer Entwicklungen und Beweise.

Die Redekunst beherrschte ja das Leben; warum sollte sie nicht auch die Wahrheit meistern? Ein schönes, wahrscheinliches Reden über Dinge und Menschen, war das nicht Philosophie genug?

Einen Augenblick konnte man im 16. Jahrhundert wirklich fürchten, daß die Flitterpracht rhetorischen Schmuckes und das Dämmerlicht rhetorischer Halbbeweise den vornehmen Glanz der

philosophischen Wahrheit überstrahlen und die Sprache der Wissenschaft zu einem lärmenden, verworrenen Gerede umgestalten sollten. Es kam nicht so weit. Das Bedürfnis nach einem zusammenhängenden Wissensgebäude machte sich alsbald fühlbar. Das Pathos der Phrase war selbst für die neuen Augenblicksweltanschauungen ein allzu brüchiges Material.

Aber noch zur Zeit Despinozas fanden sich nicht wenige bei Vallas liederlichem Gastmahl ein, um Spottlieder auf die Philosophie zu singen. Die von Nizolius und Ramus in die Schule der Rhetorik geschickte Philosophie wurde von eifrig redenden Ramisten, die ihren Meister mißverstanden, im Elementarkurs niedergehalten. So kam es denn, daß ernste Geister diese verflachte und verflachende Weisheit abwiesen.

In ihrem Übereifer zwangen sie aber die Philosophie zur maßlosesten Machtentfaltung; sie sollte nur noch Ewigkeitswerte prägen und jedes ihrer Worte wie einen Granitblock einrammen.

Gelehrte und feine Beobachter, welche wie Despinoza den verborgenen Stimmen der Zeit lauschten, glaubten sich zu diesem despotischen Schalten um so mehr berechtigt, als gerade damals die Ethik und Logik energischer als bisher für ihre Sonderrechte eintraten und ihre endgültige Aufnahme in das innerste Heiligtum der Philosophie gebieterisch forderten. Diese nur allzu berechtigte Prätension schien aber eine neue Einteilung der Wissenschaft, eine neue Grundlegung der Prinzipienlehre, ein neues System der Geisteswissenschaften zu verlangen. Es war ein Irrtum, aber ein verzeihlicher.

Man wollte die allgemeine Unsicherheit und Verschwommenheit heben durch ein unzerreißbares System klarer und deutlicher Begriffe. Man ließ sich aber zur Übereilung fortreißen und prägte in fliegender Hast Minderwertiges, statt sich ein Jahrhundert Zeit zu lassen.

Despinoza, für diese Arbeit von Descartes gewonnen, mußte, durch des Meisters unhaltbare Grundlagen und Inkonsequenzen gezwungen, über den unheimlichen Gewißheitsdruck Descartes' noch hinausgehen. Bei der Annahme Descartes', alles hänge von Gottes freiem Willen ab, war die Physik nicht bloß unerkennbar, sondern, für Despinoza wenigstens, auch unmöglich, undenkbar. Für den Mann der mathematischen Starre, für welchen sie die einzige Rettung vor dem Skeptizismus bedeutete, waren die cartesianischen Freiheitsprivilegien eine Ungeheuerlichkeit. Eine in ihren tiefsten Grundlagen hypothetische Physik, Naturgesetze, die auch anders gedacht werden konnten, erschienen dem Denker, welcher nur mathematische Ableitungen in seinem Sinne zur Wissenschaft zählte, als eine Art geistreichen Spiels. Es gab aber doch einen Mittelweg

zwischen den nur von Gottes Willen abhängigen Gesetzen und einer metaphysischen Notwendigkeit alles Seins und Geschehens. Despinoza fand ihn nicht.

Es sollte alles aus starrster Notwendigkeit geboren werden. Das hieß die gesundesten Proteste des philosophischen Zeitgeistes begraben; aber Despinoza hatte für diese Schmerzensrufe kein Organ; er hörte nur auf jene Stimmen, die seinen tief wurzelnden Überzeugungen entsprachen. So mußte seinem Lebenswerk der Ewigkeitswert entgehen, weil er mit Gewalt gegen das Gesetz einer ruhigen Entwicklung des philosophischen Gedankens ein absolutes System aus einem Guß schmieden wollte. Das System als Ganzes trägt den Stempel völliger Originalität und war so unzeitgemäß als möglich.

Aber Despinoza wurde, so wendet man ein, mit unwiderstehlicher Macht zur Schöpfung eines pantheistischen Systems gedrängt. Die Riesenarbeit der Renaissancephilosophen lag vor ihm als Torso. Eine Unsumme von Einzelheiten, Studien und Skizzen, halbfertige Figuren harrten der ordnenden Hand, der Künstlerkraft, die sie zusammenfügte, ihnen ein einheitliches Leben einflößte. Dilthey schrieb bestechend über diesen pantheistischen 29
Zug der Zeit. Couchoud führt Despinoza als letzten Wortführer, Vollender und Systematiker des Renaissancepantheismus ein. Und noch in neuester Zeit erblickt Alfred Wenzel in der Philosophie Despinozas den „Geist der Renaissancezeit mit ihrer faustischen Sehnsucht nach Erkenntnis Gottes und der Natur, ihrem Unendlichkeitsdrang, ihrer weltumspannenden, Geist und Natur zur Einheit zusammenfassenden Lebensanschauung". Durch den Spinozismus sei dieser Geist „zur Selbsterkenntnis, zu männlicher Reife und Klarheit gelangt. In der Philosophie Spinozas hat dieser Geist sich zu streng logischer Form verdichtet und so zum erstenmal seinen umfassenden systematischen Ausdruck gefunden".

So hätte denn der Philosoph aus dem Amsterdamer Ghetto die intimsten Stimmen des zeitgenössischen Denkprozesses erfaßt und gerade das geleistet, was die Stunde gebieterisch heischte. Diese Annäherungen sind indes mehr geistreich ersonnen als der nüchtern geschauten Wirklichkeit abgesehen.

Der Pantheismus der Renaissance war um die Mitte des 17. Jahrhunderts nicht im Aufsteigen begriffen. Als Philosophie erscheint er nicht einmal mehr lebenskräftig. Er floß müde und ersterbend in zwei Strömungen ab. Die eine erstarrte gleichsam

zur Religion, die andere brach sich ohnmächtig an der neuen Naturlehre.

In einer geistvollen Studie hat Moritz von Straschewski diese Erstarrung zur Religion als das letzte Stadium aller absterbenden philosophischen Systeme bezeichnet.

Die pantheistische Religionsphilosophie war zur Theosophie und Mystik erstarrt. In dieser Form erregte sie noch mächtig, zumal in Holland, schwärmerische Geister und religiöse Gemüter; als Philosophie war sie wenig mehr in Kurs. Von der zeitgenössischen Mystik hat Despinoza vielfache Anregungen empfangen; sie entzündete aber in ihm keinen schöpferischen Funken, sie fachte nur in einem kurzen Augenblick seines Lebens eine schon hell lodernde Flamme an. Das klassische pantheistische Denken des vorhergehenden Zeitraums hat ihn ebenfalls beeinflußt, aber fast nur, um bereits Erworbenes zu festigen.

Er soll vieles aus Giordano Bruno gelernt haben. Man hat eine stattliche Reihe ähnlich klingender Sätze nachgewiesen. Diese Forschungsergebnisse sind sozusagen ein Werk des Zufalls. Hätte man den Kardinal von Kues, Patrizzi, Caesalpini und Campanella mit gleichem Eifer durchsucht, man wäre auf gleich schlagende Ähnlichkeiten gestoßen. Der Nolaner stand dem Amsterdamer Denker näher in seiner Denkfreiheit, seinem Autoritätenhaß, seiner Denkautonomie. Seine pantheistischen Grundanschauungen entfernen sich aber vom Spinozismus weiter als z. B. die Ideen des Cusaners. Die Ausdrucksweise des Kardinals ist dunkler, zweideutiger; das führt in Irrtum. Aber einige der stärksten Träger seiner Weltanschauung sind aus demselben Stoff gezimmert wie die spinozistischen. Gerade das Verhältnis der unendlichen göttlichen Einheit zur endlichen Vielheit des Gewordenen, und der Ewigkeits- und Unendlichkeitsgehalt, welcher nach Nikolaus von Kues die endlichen Dinge erfüllt, bieten die wichtigsten Analogien zu den intimsten Nerven der Philosophie Despinozas.

Und gar erst der systematische Aufbau des Spinozismus, die Lehre als System, hat mit der Spekulation des Nolaners fast nichts gemein. Auch hier steht ihm der Denker von Kues beinahe näher, wenn auch eine unmittelbare Abhängigkeit schwer zu beweisen ist. Von Campanella werden wir noch hören.

Die Unkenntnis des Spinozismus hat allerdings auch übertriebene Differenzen zwischen Despinoza und Bruno aufgestöbert. So kann man sich kaum etwas Unrichtigeres denken als den temperamentvollen Satz,

den wir in A. Riehls Werk ‚Der philosophische Kritizismus' [1887] lesen: „Man kann sich innerhalb eines und desselben Begriffs keinen größeren Gegensatz denken als den zwischen dem Monismus Brunos und jenem Spinozas. Der Grund der Natur dort der Inbegriff der Causalität, das schaffende göttliche Princip, das ganz in Allem und ganz in jedem Teile ist, hier ein ruhendes Sein, die Substanz, die Alles in sich enthält, die Dinge dort kraft des Ganzen eine Unendlichkeit aus sich entwickelnd, hier blose (sic) Zustände der Substanz, im Begriff derselben durch eine unendliche Reihe logischer, nicht chronologischer Vermittlungen begründet" (II. 298).

Der Entwicklungsgang Despinozas, wie wir ihn bisher verfolgt haben, deckte uns ganz andere Quellen der pantheistischen Grundstimmung auf. Wir können den Renaissancepantheismus in die zweite Linie zurückweisen. Die Weiterentwicklung der Ahnungen Despinozas zum festen System wird ihn in noch größere Entfernung rücken. Gewisse Grundbegriffe sind allerdings, wie wir gleich sehen werden, beiden Philosophien gemein; von Kontinuität aber redet man wohl besser nicht.

Diese Kontinuität war ja überhaupt zerrissen. So weit jene Alleinslehre nicht zur Religion erstarrt war, verlief sie in die Rinnsale einer Naturphilosophie, welche aus den modernsten Bestrebungen der Physik wenig Nahrung sog und ihnen nichts bot; die pantheistische Kosmologie stand zur modernen in vollendetem Gegensatz. Man wollte keine Begriffsdichtungen mehr; man entledigte sich der pantheistischen, dem Maß und der Zählung unzugänglichen Kräfte. Man spürte den individuellen, endlichen, in ihren Ursachen und ihrem Verlauf klar erkennbaren Bewegungen selbständiger Stoffteile nach. Man zerlegte die einzeln wahrnehmbaren Vorgänge, statt sie zum All-Eins zu verschmelzen. Das war der tiefste Grund, warum die genialen Männer auf dem Gebiet des Naturwissens dem Pantheismus kein Interesse abgewannen, die Galilei, die Descartes, die Gassendi, Mersenne und Hobbes, die Huygens und Boyle. Der Zeit entsprach weit mehr die Synthese des Leibniz, der englische Deismus und Bayles Skepsis. Despinozas Werk antwortete nicht auf einen Notruf der Zeit. Deshalb blieb es ihr auch im allgemeinen fremd. Die wirklich großen Geister hielten sich abseits. Die Geschichte des Spinozismus spricht hier eine nicht mißzuverstehende Sprache.

Despinozas Philosophie entsprang einem inneren Drang, ihre ursprünglichsten Einzelheiten erklären sich nur aus dem zufälligen Bildungsgang des Jünglings, ihre ersten Gruppenbilder fügten sich aus den mannigfaltigsten Studien und Einflüssen zusammen unter

dem nie versagenden Befehl einer alles beherrschenden, mit eisernem Griffe festgehaltenen Idee. Und dieser pantheistische Grundgedanke läßt sich ebenfalls aus einigen Sätzen Descartes' begreifen.

So gewiß es nämlich ist, daß Descartes sich vor der Anklage auf Pantheismus sicher fühlte, so gewiß ist es auch, daß sein System Schwächen bot, welche sich zum Pantheismus ausbauen ließen. Selbst Schüler, welche diese Klippe umschiffen wollten, wurden wider Willen in die Brandung gerissen. Und waren sie einmal hineingeraten, so fühlten sie sich merkwürdig wohl und heimisch. Ein Clauberg, ein Geulincx, ein Malebranche beweisen es. Etwas Ähnliches gilt von den damaligen Platonikern. Sie öffneten Zugänge zum Pantheismus, ohne es zu wollen oder auch nur zu ahnen. Wie sollten da einem Sucher, dem das All-Eins von jeher als ein Ideal vorschwebte, solche Funde entgehen? Aus den Cartesianern und den Platonikern sammelte Despinoza pantheistische Elemente. Das wird unsere Darstellung aufdecken. Auch in diesem Sinne also ist sein unzeitgemäßes System aus der Zeit erklärlich.

Die ersten Wirkungen dieses Mangels an Vorsicht auf metaphysischem Gebiet, dieses hartnäckigen Überhörens der warnenden Zeitstimmen traten bald zutage. Der nach Gewißheit lechzende Jüngling begann alsbald einiges bedenklich brüchige Material zusammenzutragen und damit seine bisherigen schwankenden Anschauungen zu stützen.

III. Der Kampf um die Idee der Einheit.

1. Die Einheit von Gott und Welt.

Despinoza hat niemals eine Trennung von Gott und Natur im Sinne Descartes' vertreten. Die Einheit beider war sein Ausgangspunkt auch schon zu der Zeit, da für ihn die Wege, welche zu dieser Einheit führten, noch im Nebel lagen. Über den cartesanischen Dualismus von Leib und Seele, Ausdehnung und Denken war er dagegen nicht gleich Herr geworden. Man hat vielfach die erste dieser Einheitslehren, die Einheit von Gott und Natur, von einem dritten Zweig des spinozistischen Monismus nicht gehörig gesondert und dadurch den Entwicklungsgang des Philosophen verdunkelt. Es ist dieser dritte Zweig die Einheit der zahllosen göttlichen Attribute, und zunächst der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, innerhalb der göttlichen

Substanz. Weder diese Einheit in einer irgendwie verständlichen Formel, noch der Monismus von Leib und Seele finden sich in der Erstlingsschrift. Alle Versuche, sie hineinzudeuten, beruhen auf einer Vergewaltigung des Wortlautes. Für beide Einheiten hatte der Philosoph ursprünglich bloß einen allgemeinen, seine Unschlüssigkeit verratenden Ausdruck geprägt: ‚Die zahllosen Attribute bilden ein einziges Wesen; Leib und Seele sind notwendig miteinander zu einem Ganzen vereinigt.' Alle Beweise, die er im Traktat vereinigt, gehen nur darauf aus, diese allgemeine Formel zu rechtfertigen.

Was er aber vor allem festzustellen suchte, war die Einheit von Gott und Natur.

Die Spekulationen des Zwanzigjährigen über diesen Punkt waren vorerst recht mangelhaft. Auch hier muß die Erstlingsschrift Palimpsestdienste leisten. Auch hier darf man nicht, ohne der Kritiklosigkeit Tür und Tor zu öffnen, die Dunkelheiten durch Rückschlüsse aus der Ethik aufhellen wollen. Die Überlieferung ist so herzlich schlecht, die Arbeit des Redaktors so willkürlich und planlos, daß man nur mit äußerster Vorsicht die jetzt vorliegende Anordnung mit ihren Harmonisierungskünsten zur Grundlage nehmen darf. Es sind im Traktat sehr schlecht geordnete Aufzeichnungen, Diktate, mitgeschriebene Diskussionen zusammengeschweißt. Die Widersprüche drängen sich auf Schritt und Tritt. Kein Wunder. Manche Seiten scheinen aus den Jahren 52—54 zu stammen, andere aus den Jahren 54—58; sie erlitten Verbesserungen, als der Philosoph in wesentlichen Punkten seine Meinung änderte; dennoch blieben Sätze aus den verschiedensten Entwicklungsperioden nebeneinander stehen. Unsere Aufgabe an dieser Stelle besteht darin, die ältesten Elemente herauszuschälen.

Diese Elemente sind vielfach durch kritische und bessernde Bemerkungen auf einen andern Ton gestimmt und mit der allgemeinen Auffassung des Philosophen um das Jahr 1658 in eine lose Sympathie gebracht. So kommt es, daß man im ganzen Traktat eine gewisse einheitliche Weltanschauung entdeckt, wenn man mit voreingenommener Gutmütigkeit die krassen Differenzen übersieht und wegdeutet. Aber man muß diese alten Bestandteile rein herzustellen suchen. Erst dann erhält man ein annähernd richtiges geschichtliches Bild.

Wir werden im folgenden nicht bloß den Gedankengang Despinozas auseinanderlegen und alle zeitgenössischen Einflüsse be-

rühren, sondern auch eine Kritik der Beweisführung mitlaufen lassen. Denn nur so kann man alle Schwächen entdecken, welche den suchenden Jüngling zum Niederreißen und Neubau drängten und zwangen, nur so wird man die Richtlinien gewahr, welche sein späteres Denken bestimmten.

Um aber in den Massen des Stoffes nicht zu versinken, schicken wir in etwas pedantischer Weise eine Art Übersicht und Einteilung voraus.

Despinoza hielt an gewissen Voraussetzungen fest, welche ihn von selbst zum Ziel, das er schließlich erreichte, drängten. Das waren seine Wegweiser. Einer von ihnen ragt weit hervor. Tief eingelassen lebte in seinem Geist ein eigenartiger Begriff der Unendlichkeit, dessen Analyse uns etwas aufhalten wird. Alsbald bemühte er sich jedoch, unabhängig von jenen Prämissen, Beweise für die Einheit von Gott und Natur herbeizuschaffen. Diese ersten Versuche werden wir an uns vorüberziehen lassen und kritisch prüfen. Unsere Kritik ist zum Teil auch die des reifen Philosophen. Despinoza sucht mit Aufbietung aller Kräfte unendliche Eigenschaften in der Natur festzustellen und die so gewonnenen ‚Substanzen' als Attribute in Gott hinein zu versetzen. Darauf prüft er das Verhältnis dieser Attribute zueinander und zum göttlichen Wesen, betont ihre reale Unterscheidung, schreibt eine allgemeine, etwas verschwommene Einheitsformel nieder; unter großen Anstrengungen und erst am Schluß einer mühevollen Entwicklung wird er zum Begriff der einen Substanz gelangen, ohne ihn zunächst auszunutzen und auszubauen. Schon auf dem Wege dahin hatte er im Anschluß an trinitarische Spekulationen der Zeit seine Ansichten über das Verhältnis der unendlichen Eigenschaften zum göttlichen Wesen entwickelt. Nach Erledigung der Substanz-Attribute werden die Modi in das All-Eins mit Hülfe einer eigentümlichen Theorie vom Ganzen und seinen Teilen einbezogen; die sich von allen Seiten erhebenden Schwierigkeiten löst als vorläufiges letztes Wort die immanente göttliche Tätigkeit: Alles göttliche Wirken ist immanent.

Das Ferment in allen diesen Spekulationen bildeten die zwei quälenden Probleme, welche wir oben (S. 241—245) dargelegt haben. Dunkel schwebte dem Philosophen das Weltbild der revolutionären Naturphilosophie der Renaissance vor. Von einer Neuschöpfung kann jedenfalls keine Rede sein.

Wir finden dieses Bild bei Agrippa von Nettesheim und Paracelsus, bei Giambatista Porta, Patrizzi, Cardano, Telesio und Campa-
30a nella. „Damit die Natur als selbständiges Problem gefaßt und herausgehoben wird," so schildert Cassirer vortrefflich diese neue Spekulation, „muß sie zunächst als geschlossenes Ganze gedacht werden, das in sich selbst und dank der eigenen, in ihm liegenden Kräfte sich erhält und umgestaltet. Jede Veränderung in ihr muß im immanenten, gesetzlichen Zusammenhang mit einem zeit-

lich und räumlich benachbarten Ereignis aufgefaßt werden, das seinerseits wieder auf neue Bedingungen und schließlich, in letzter Analyse, auf die Totalität der Kräfte des Alls zurückweist. So ist die Absonderung des Einzelnen im Grunde lediglich ein Werk der Abstraktion, während einzig das Ganze in lebendiger Wirklichkeit besteht und seinen Teilen vorangeht. Die Natur ist . . . ein einziger Organismus . . . Der Gedanke der wechselseitigen Bedingtheit aller Glieder des Universums wandelt sich unmittelbar in die Anschauung der Belebtheit des Alls. Daß zwei getrennte Momente des Seins aufeinander wirken, daß somit die Änderung des einen in dem andern reflektiert wird und sich in ihm bemerklich macht, erscheint nur dadurch möglich, daß beide Glieder ein und desselben untergeordneten Lebenszusammenhangs sind."

Die eigenartige Fassung, welche Despinoza diesem Weltbild verlieh, erklärt sich aus seinen jüdisch-arabischen Studien und aus seinen damaligen Lesungen in den Werken der Cartesianer, welche scholastische Terminologie und Beweise zur Stütze des Meisters herbeizogen. Im ersten Kapitel des ersten Teiles der Erstlingsschrift baut er sein Weltbild auf gewissen Grundbegriffen auf: Gott ist unendlich; das Unendliche kann sich nicht aus verschie- 31
denen endlichen Teilen zusammensetzen; es ist nur ein einziges Unendliche möglich, welches vollkommen und unveränderlich ist. Es waren das allbekannte Sätze.

Da nun aber Despinoza mit Descartes und vielen Zeitgenossen an der Unendlichkeit des Weltalls festhielt — schon Patrizzi war für sie eingetreten — und die Unendlichkeit der Ausdehnung und des Denkens aus den Begriffen ableitete, so war für ihn von vornherein die Folgerung unabweislich, das All sei Gott, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken gehörten zu Gott. Dazu kam noch ein anderer Gedanke, welchen wir in der gesamten Philosophie des 17. Jahrhunderts als Axiom wiederfinden. Ganz Große wie Leibniz, ganz Nüchterne wie Huygens, erlauben sich nicht, an ihm auch nur zu zweifeln. In allen Dingen, so lautet das Axiom, ist Unendlichkeit eingeschlossen. Da Despinoza nur ein einziges Unendliche als denkbar ansah, gelangte er auch von diesem Grundsatz aus leicht zum All-Eins. Bei allen diesen Spekulationen war ihm der Begriff der Unendlichkeit nie ganz deutlich geworden. Er rang fast aussichtslos mit dem Problem, wie sich das in seiner Art Unendliche zum absolut Unendlichen verhalte. Er wird mit höchster Anstrengung an der Klärung die-

ser Ideen arbeiten bis zur berühmt gewordenen Briefabhandlung vom Jahre 1665 und der Ethik; zur vollen Klarheit wird er niemals kommen; es war ja von seinen Voraussetzungen aus unmöglich. Darum fehlt auch seiner Unendlichkeitsphilosophie der Grundbegriff, der sie überhaupt möglich machen konnte.

Einen Grundfehler des Philosophen bei Ableitung des Unendlichkeitsbegriffs müssen wir wenigstens berühren. Er setzte das absolut Unendliche aus zahllosen in ihrer Art unendlichen Eigenschaften zusammen. Dieser Grundgedanke tritt in der Erstlingsschrift nur als Lösung eines Einwands gegen die Einheit Gott-Natur auf; eigentlich ist er aber die Seele des ganzen Ringens um jene Einheit. Gott ist seinem Begriff nach unendlich, also muß von ihm alles in allem ausgesagt werden. Das erscheint Despinoza evident. Im Traktat wird diese Behauptung zunächst nur auf Gottes Wesen und die unendlichen Eigenschaften der Natur ausgedehnt. „Jedem Wesen, das einiges Sein hat, müssen auch Eigenschaften beigelegt werden, und zwar eine um so größere Zahl, je mehr Sein man ihm zuschreibt; so muß also ein Ding, dessen Wesenheit unendlich ist, auch unendlich viele Eigenschaften besitzen." Die Modi, d. h. die endliche Welt und ihre unmittelbaren unendlichen Ursachen, fallen nicht unter den Begriff der unendlichen Eigenschaften; ihre Zugehörigkeit zu Gott kann also höchstens mittelbar erwiesen werden. Das ist immerhin eine gemäßigte Form des Unendlichkeitsgedankens; aber auch so werden in das notwendig und aus sich existierende göttliche Wesen Eigenschaften hineingetragen, welche in ihrem Begriff die Existenz nicht einschließen; das absolut Unendliche wird hier mit dem relativ Unendlichen vermengt, die Wahrheit verkannt, daß die Auffassung Gottes nur dann von Anthropomorphismus frei bleibt, wenn man zwischen dem innersten Sein des absolut Unendlichen und jedem andern Sein, auch einem relativ Unendlichen, das Verhältnis bloßer Analogie walten läßt, dem rein Unendlichen also niemals das relativ Unendliche als Eigenschaft beilegt. Diese Erkenntnis hätte sich Despinoza leicht aus der alten und zeitgenössischen Philosophie aneignen müssen. Gerade auf diesem Gebiete hatte sie Unvergängliches geschaffen. Er tat es nicht, und daran kranken seine innersten Voraussetzungen.

Aber Despinoza bemühte sich dennoch schon bei seinen ersten metaphysischen Versuchen, die Einheit von Gott und Natur nicht bloß aus gewissen Voraussetzungen abzuleiten, sondern wirklich zu beweisen. Die Eigenschaften Gottes und die Eigenschaften der Natur sollen als identisch erwiesen werden; das ist das Problem.

Der ursprüngliche Gedankengang in jenem Abschnitt der Erstlingsschrift, welcher die Aufschrift trägt ‚Was Gott ist', läßt sich, so unmethodisch und verworren er ist, dennoch ohne allzu große Schwierigkeit entziffern. Der Philosoph stellt eine Definition Gottes an die Spitze: Gott ist ein Wesen, welchem zahllose, in ihrer Art

unendliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Diese Definition ergab sich für ihn unmittelbar aus der Idee Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens, jener Idee, welche den Beweis für Gottes Dasein begründete. Um den Sinn dieser Definition aufzudecken, wird die Natur als Ganzes untersucht; Despinoza glaubt zu finden, daß auch sie ein Wesen sei, aus zahllosen, in ihrer Art unendlichen ‚Selbständigkeiten' aufgebaut; so folgert er aus der Gleichheit beider Definitionen die Einheit von Gott und Natur.

Woher nahm aber der Philosoph seine Definition Gottes? Selbst wenn wir zunächst bei den ‚unendlichen Eigenschaften' die Worte „in ihrer Art" auslassen, deckt sich die Definition nicht einfach mit dem altcartesianischen Begriff eines unendlich vollkommenen Wesens. Wir müssen zur Korrespondenz Descartes' flüchten. Aber Despinoza brauchte doch nicht diese Briefe nachzuschlagen, um zu seiner Begriffsbestimmung zu kommen. Er nahm sie fertig geprägt aus den Büchern der Cartesianer und Halbcartesianer. Diese verdankten sie hinwiederum einigen Neuscholastikern, welche seit dem Ende des 16. Jahrhunderts im Gegensatz zu den alten, klassischen Meistern der Schule, die Unendlich- 32
keit Gottes durch die unendliche Zahl unendlicher Attribute erklärten. Despinoza brauchte außerdem nur seine arabischen Erinnerungen hervorzuholen, denselben Gedanken in reinster Form zu finden.

Sehen wir uns jetzt den Beweisgang selbst näher an; er enthüllt uns das innerste Problem des Einheitsgedankens, wie es sich dem Zwanzigjährigen aufdrängte.

Die Natur soll als ein Wesen bestimmt werden, welches aus zahllosen in ihrer Gattung unendlichen Selbständigkeiten (Substanzen) besteht. Um das zu zeigen, geht der Philosoph von dem unendlich vollkommenen Wesen aus, dessen Existenz er eben nachgewiesen hat. Er muß aber bereits Vollkommenheit, Allmacht, Güte und Weisheit in diesen Gott verlegen, um eine Ursache für die „unendlichen Substanzen" zu finden, weil diese ja den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst tragen. Zur Vollgültigkeit des Beweises sind starke Anthropomorphismen unumgänglich notwendig; so z. B. der Rückzug auf die ‚Mißgunst' Gottes, der man ihn zeihen müßte, falls er seinen Werken die Unendlichkeit versagt hätte.

Nachdem nun Despinoza die Natur mit diesen unendlichen Eigenschaften ausgestattet hatte, leuchtete ihm die Gleichheit der

beiden Definitionen Gottes und der Natur ein und er darf nun die Gleichung Gott = Natur prägen. Jetzt werden also die soeben gefundenen Eigenschaften der Natur in Gott als göttliche Attribute verlegt und mit ihrer Hülfe das göttliche Sein bestimmt. Und da ereignet sich denn das Unglaubliche. Eine Reihe jener „Vorzüge", welche gerade noch Gott zugesprochen werden mußten, um die Unendlichkeit der Natur herauszuarbeiten, werden jetzt Gott abgesprochen. Es ist zwar unrichtig zu behaupten, Despinoza lasse mit vollem Bewußtsein die Substanzen durch Gottes Schöpfertätigkeit aus dem Nichts erstehen, und leugne alsbald die Erschaffung. Der Philosoph nimmt nirgendwo die Schöpfung aus Nichts im strengen Sinn zum Ausgangspunkt seines Beweises. Um aber jene unendlichen Eigenschaften der Natur gegen Schwierigkeiten verteidigen zu können, operiert er mit der gefährlichen Waffe eines „argumentum ad hominem", dessen Spitze ihn selbst alsbald verwundet. Im Traktat, wie er jetzt vorliegt, ist dieser Widerspruch einigermaßen verdeckt; die Hülle ist aber so durchsichtig, daß man den ursprünglichsten Gedankengang, den einzigen, welcher uns jetzt beschäftigt, deutlich wahrnimmt. Es wird nämlich in einer Anmerkung zum 2. Kap. des ersten Teiles zwischen
33 Schaffen und Erzeugen unterschieden: „Schaffen heißt ein Ding setzen nach der Essenz und nach der Existenz zugleich; aber Erzeugen besteht darin, daß ein Ding nur seiner Existenz nach entsteht . . . Wenn also Gott schafft, so schafft er die Natur des Dinges mit dem Ding zugleich."

Durch diese Unterscheidung entzieht sich Despinoza den Boden unter den Füßen. Vergegenwärtigen wir uns nur die Fragestellung.

Gott bringt nicht zahllose unendliche Wesenheiten hervor, so hat man gegen seine Beweisführung eingewandt, weil die Natur der Dinge selbst ein begrenztes Sein fordert — und nicht weil Gott mißgünstig ist. „Die Natur einer Sache", antwortet Despinoza, „kann doch nichts fordern, solange sie nicht existiert." Wenn aber Gott schafft, „so schafft er die Natur des Dinges mit dem Ding zugleich". Wie man sieht, hat die Antwort nur dann Sinn, wenn eine Schöpfung aus Nichts vorausgesetzt wird. Auch in diesem Fall beruht sie übrigens auf einem vollkommenen Mißverständnis; denn alle scholastischen Verfechter der Schöpfung leugneten, daß die ewigen, notwendigen Essenzen der Dinge aus dem Nichts hervorgehen; sie leiteten sie vielmehr in ihrer

Präexistenz, d. h. ihrem möglichen Sein aus Gottes Wesen ab und schlossen eben aus dieser Abhängigkeit auf ihre Endlichkeit. Aber ganz abgesehen von dieser unrichtigen Auffassung des Kreatianismus wird die Antwort des Philosophen dadurch gegenstandslos, daß er alsbald hinzufügt: „Doch was wir hier Schaffen nennen, davon kann eigentlich nicht gesagt werden, daß es je geschehen wäre." In Wahrheit nimmt er nur ein Erzeugen an und er erklärt es: Die Naturen der Dinge sind von Ewigkeit schon da. Von diesen Naturen kann er also nicht behaupten, daß ihr Sein ‚erschaffen wurde'; damit fällt aber auch der Grund fort, daß ein Nichts keine Begrenzung fordern kann. Einen anderen ganz unabhängigen Beweis für die Unbegrenztheit der Naturen fand Despinoza in jener ersten Periode nicht; so blieb denn die Hauptschwierigkeit, ‚daß dem Wesen der Dinge selbst die Unendlichkeit vielleicht widerstrebe', ungelöst. Mit dem Rückzug auf einen apagogischen Beweis ist nichts gerettet.

Man hat alle diese leidigen Trugschlüsse im ersten Beweis für die Einheit von Gott und Natur trotz der genauesten Untersuchungen nicht zu beseitigen vermocht. Noch in neuerer Zeit hat ein so gründlicher und für Despinoza möglichst günstig gesinnter Kenner wie Robinson mit Recht bemerkt, daß Despinozas Endergebnis und die Folgerungen, die er aus ihm ziehen muß und wirklich zieht, die Voraussetzungen seines Beweises untergraben. Er geht ja so ziemlich vom traditionellen Begriff Gottes aus; er muß Gott als gütigen, allmächtigen, erkennenden und wollenden Schöpfer fassen, um den Stoff zu seinen Argumenten zu beziehen; sobald aber seine Gleichung Gott gleich Natur feststeht, ergeben sich mit Notwendigkeit ganz andere Eigenschaften dieses All-Eins.

Robinson hätte noch stärker betonen dürfen, daß die vorausgesetzte Definition Gottes, als eines Wesens mit unzähligen, aber nur in ihrer Gattung unendlich vollkommenen Eigenschaften, schon einen Teil des Resultates vorsichtig einheimst. Diese Einschränkung der göttlichen Eigenschaften ist willkürlich und verstößt direkt gegen Gottes absolute Einfachheit. Aber Despinoza mußte sie machen, um die in ihrer Art unendlichen Substanzen den Eigenschaften Gottes gleichstellen zu können. Die Sache liegt, unbefangen betrachtet, einfach so: Despinoza will die Gleichheit zweier Größen nachweisen, die Gleichheit von Gott und Natur. Der Beweis soll aus dem Zusammenfallen der Definitionen dieser zwei Größen geführt werden. Da er nun von den einzelnen Substanzen nicht nachweisen kann, daß sie in jeder Beziehung, sondern nur in ihrer Gattung unendlich vollkommen sind, so muß auch aus den Eigenschaften Gottes von vornherein jene absolute Unendlichkeit entfernt werden. Gott wird demnach definiert als ein Wesen, von welchem unendliche, in ihrer Gattung unendlich vollkommene Eigenschaften ausgesagt werden. Diese Begriffsbestimmung Gottes ist, wie man sieht, schon tendenziös, mit einem Blick auf das zu erreichende Ziel aufgestellt.

Der Schwierigkeiten liegen aber noch mehr vor. Despinoza muß, wie gesagt, die Vollkommenheit und Allmacht Gottes voraussetzen, um die Unendlichkeit der Substanzen (Attribute) darzutun. Werden dann die so gefundenen unendlichen Eigenschaften Gott zugeschrieben, so erscheint das Wesen Gottes als Ursache und Träger dieser unendlichen Attribute; es muß somit schon ohne sie wesenhaft unendlich gedacht werden. Sehen wir uns nochmals die Begriffsbestimmung Gottes und ihre Deutung an. Gott wird definiert als ein Wesen, von dem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden.

34 „Der Grund ist: da das Nichts keine Eigenschaften haben kann, muß das All alle Eigenschaften haben; und wie das Nichts keine Eigenschaften hat, weil es nichts ist, so hat das Etwas Eigenschaften, weil es Etwas ist; und darum je mehr ein Ding etwas ist, desto mehr Eigenschaften muß es haben. Demzufolge muß also Gott, der das vollkommenste, das unendliche, oder alles Etwas ist, auch unendliche, vollkommene und alle Eigenschaften haben."

Mit anderen Worten: Die Gesamtheit der unendlichen Attribute wird auf der einen Seite als dasjenige bezeichnet, was Gott zu Gott macht, und dann hat eine unendliche Ursache und ein Träger dieser Eigenschaften daneben keinen Platz; sie sind vollkommen unnütz. Auf der andern Seite braucht aber Despinoza diese Ursache und diesen Träger, um die unendlichen Eigenschaften der Natur, die ja später mit den göttlichen identifiziert werden, zu erweisen. Sobald er diese Attribute (Substanzen) in Gott verlegt, zerfällt dieser an sich schon unendliche Urgrund in Nichts, damit bricht aber auch die ganze Grundlage des Beweises zusammen.

Der Satz, Gott besteht aus unendlichen Eigenschaften, bedeutet entweder, daß die notwendig existierende Gesamtheit dieser Attribute Gottes Wesen eindeutig bestimmt und ausmacht; in diesem Falle wird das unendliche Wesen, welches ohne diese Eigenschaften gedacht werden muß, um sie ins Dasein zu rufen, zu einem Abstraktum, einem Phantom; oder er bedeutet, daß Gottes Wesen diese Gesamtheit erst durch ein immanentes Wirken verursacht, und dann fällt dieses Wesen mit der Natur nicht zusammen; denn die Natur ist nichts als die Gesamtheit dieser zahllosen, in ihrer Art unendlichen ‚Substanzen', während Gott außerdem ein unendliches Wesen ist, welches diese Substanzen-Attribute immanent bewirkt.

Um das Jahr 1652 vertrat der Philosoph die letzte Meinung, später hat er sie aufgegeben.

Der alte Standpunkt bringt noch andere Unzuträglichkeiten mit sich. Despinoza beweist nur scheinbar und mit Hülfe einer Doppelbedeutung des Begriffs unendlich, daß die Natur aus zahllosen, in ihrer Art unendlichen Eigenschaften besteht. Da wir nämlich nach ihm nur zwei erkennen, die Ausdehnung und das Denken, so besagt sein Beweis für die Unendlichkeit des Universums im bestem Fall nur, es gebe eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken in der Natur — deren Identität mit Gott ja noch nicht feststeht. Wenn wir auch zugäben, daß Gott alles hervorbringen müsse, was er in seinem Verstand erkennt, so folgt daraus doch nur, daß ihm ein unendliches Denken und eine unendliche Ausdehnung ihr Dasein verdanken, weil man, ohne phantastische Willkürlichkeiten vorauszusetzen, vom Standpunkt Despinozas aus, keine weiteren Erkenntnisse möglicher Dinge in Gottes Verstand hineinzaubern darf. Daß die zahllosen anderen göttlichen Eigenschaften in Gottes Verstande als Gegenstände enthalten sind, welche der von ihm abhängigen Natur zugeschrieben werden könnten, das läßt sich ohne Zirkelschluß nicht von vornherein annehmen. Aus dem ganzen Beweis folgt also nicht, daß die Natur aus zahllosen unendlichen Eigenschaften besteht, und so fällt ihr Begriff mit demjenigen Gottes nicht zusammen.

Despinoza bringt noch andere Beweise auf, um unabhängig von den hier gerügten Willkürlichkeiten, die Einheit von Gott und Natur zu erhärten; aber das fehlerhafte Argument für die Unendlichkeit liegt doch meist zugrund. Erst später, aber, wie uns scheinen möchte, doch noch vor dem Jahre 1654 begann er etwas festere Fundamente zu legen. Im Traktat, der Altes und Neues, mehrfach Verbessertes und längst Überwundenes, wahl- und regellos nebeneinander bringt, sind diese späteren Schichten deutlich erkennbar.

Da wird denn zunächst die Zugehörigkeit der Natur zu Gott in einem vielgestaltigen Beweis eingeschärft, dessen mehrmals wechselnde Formen das Ringen des Philosophen nach Klarheit kennzeichnen.

Die beiden Begriffe der Ausdehnung und des Denkens lassen sich nicht aus anderen ableiten, sie bedürfen nicht der Stütze anderer Ideen; sie sind aus sich und durch sich erkennbar. Auch besagen sie keine Endlichkeit und keinen Mangel, aus dem man auf ein Hervorgebrachtsein schließen dürfte. Und dennoch um-

schließt ihr Begriff das wirkliche Dasein nicht. So bleibt denn nur ein Ausweg: Man muß sie als Bestandteile eines notwendig existierenden Wesens fassen.

Diese Beweisführung scheint Despinoza für längere Zeit genügt zu haben. Sie hat ja gewiß vieles vor der ersten voraus; dennoch ist sie logisch unhaltbar.

Wir wollen davon absehen, daß die Behauptung, Ausdehnung und Denken seien Urideen, die nicht weiter auflösbar sind und letzte einfache Elemente darstellen, auf einer ungenügenden und übereilten Analyse dieser beiden Begriffe beruht. Hat doch Despinoza diesen Grundfehler Descartes' niemals erkannt, und wie es scheint, auch zu keiner Zeit in sich ein Bedenken dagegen aufkommen lassen. Mit dieser irrtümlichen Annahme steht und fällt allerdings die ganze Ethik.

Lassen wir also diese Voraussetzung unangetastet. Auch so enthält der Beweis unüberwindliche Schwierigkeiten. Was heißt denn der Satz: Das Wesen der Ausdehnung und das des Denkens sind aus sich allein begreiflich? Der Sinn ist — zumal nach der cartesianisch-spinozistischen Erkenntnislehre — eindeutig bestimmt. Ausdehnung und Denken enthalten in sich kein Element der Abhängigkeit von irgend einem andern Wesen. Ist das aber der Fall, so müssen sie, falls sie wirklich sind, auch aus sich existieren. Wenn also Despinoza hinzufügt, daß diese beiden unendlichen Wesenheiten trotzdem keinen Grund der Existenz in sich tragen, so konnte er logisch höchstens schließen: Also ist ihre Existenz überhaupt undenkbar. Sein Schluß: ‚Also gehören sie zu einem notwendig existierenden Wesen, das ihre Ursache und ihr Träger ist,' bringt in das innerste Sein jener beiden Wesenheiten das Element der Seinsabhängigkeit, welche sich natürlich im Begriff wiederfinden müßte. Damit ist also die erste Prämisse des Argumentes, daß die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens nichts von Abhängigkeit enthalten, aufgehoben.

So ist denn der erste Anlauf des jugendlichen Denkers, die unendlichen Substanzen der Natur als Attribute Gottes zu konstituieren, vollkommen mißlungen. Er durchschaute damals die Schwierigkeiten nicht und bemühte sich, die gewonnenen Ergebnisse folgerichtig auszubauen. Da er vom Grundsatz ausging, es gebe in der Natur nichts außer Substanzen und Modi, welche nur in den Substanzen Bestand hätten, so war durch die Einverleibung der Substanzen in Gott die ganze Welt mit ihm zur Einheit verbunden.

Da drängte sich aber die Doppelfrage auf: Wie verhalten sich die zahllosen unendlichen Substanz-Attribute zueinander und zu Gottes Wesen, und in welchem Sinn gehört die ‚geschaffene' Moduswelt zu Gott?

Die unendlichen Substanzen, aus denen die Natur besteht, können nicht aufeinander zurückgeführt werden, sie haben nichts miteinander gemein, sie sind sachlich verschieden. Als solche müssen sie also in Gott verpflanzt werden. Auch in Gott sind sie vollkommen voneinander unabhängig und auseinander nicht ableitbar. Das ist denn auch die älteste Auffassung im kurzen Traktat. Darum brauchte ja der Philosoph außer den Attributen einen Träger, welcher die äußere Einheit auf eine geheimnisvolle, ja unbegreifliche Weise herstellte. Darum verflüchtigte er die Attribute auf einem etwas späteren Standpunkt der Spekulation (im ersten Dialog) zu Modi der einen Substanz, d. h. des unendlichen göttlichen Wesens. Dieser Aufbau unterliegt aber wiederum den schwersten Bedenken; er ist begrifflich unmöglich.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Geschichte und die Quellen dieser Ansicht. Augustinus Niphus spricht an einer Stelle seiner Meta- 35
physik von einigen mittelalterlichen Philosophen, welche einen realen Unterschied zwischen den Attributen und dem Wesen Gottes annahmen. Despinoza wird diesen Ausspruch schwerlich gekannt haben. Bevor er die Scholastik genauer studierte, fand er aber bei cartesianischen Denkern mehr oder weniger ausführliche Abhandlungen über diesen Gegenstand. Im allgemeinen leugneten sie gleich allen Neuscholastikern, aus denen sie hier schöpften, jeden sachlichen Unterschied zwischen den einzelnen Attributen untereinander und dem Wesen Gottes. Die distinctio formalis des Duns Scotus war wegen ihrer Unbegreiflichkeit zunächst nicht populär geworden außer der scotistischen Schule. Es gab aber im 16. und 17. Jahrhundert Philosophen und Theologen, welche gewisse Unterschiede zwischen dem göttlichen Wesen und seinen Eigenschaften mit wunderbarer Spitzfindigkeit aufstellten. Sie knüpften eigentlich alle an Scotus an. Hiernach war der Unterschied zwischen Gottes Substanz und seinen Eigenschaften kein sachlicher (realer) wie zwischen einem Ding und einem andern, er hatte aber dennoch seinen Grund nicht im Verstand allein und war vor jeglichem Denken (ante omnem operationem intellectus) vorhanden. Aus dieser Ansicht schien allerdings logisch ein sachlicher Unterschied zu folgen.

Unter den Verteidigern einer bloßen Verstandesunterscheidung zwischen Gott und seinen Attributen gab es unzählige Nuancen. Für uns ist eine dieser Auffassungen von besonderer Wichtigkeit. Sie besagt ein doppeltes: Einmal, daß wir nur durch die Betrachtung der Verschiedenheit in den Geschöpfen zu jener Verstandesunterscheidung in Gott gelangen könnten: sonst würden wir über die einfachste Einheit

nicht hinauskommen. Und zweitens, daß jeder der von uns gebildeten Begriffe der göttlichen Eigenschaften seinem Inhalt nach unendlich in seiner Art und von den andern vollkommen unabhängig sei; deshalb lasse sich eine Eigenschaft von keiner andern aussagen und aus keiner der übrigen ableiten.

36 Diese von Gabriel Vazquez mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn erörterte Theorie ist für das Verständnis der Attributenlehre Despinozas von hoher Bedeutung. Uns liegen ja diese Spekulationen ziemlich fern. Um so mehr interessierten sie naturgemäß den Studenten, welcher die Attributenlehre im Mittelpunkt der jüdisch-arabischen Theologie gefunden hatte.

Es leuchtet unschwer ein, daß Despinoza vom Standpunkt seiner altcartesianischen, mit Konsequenz durchgeführten Erkenntnistheorie aus, die klare und deutliche Idee einer in ihrer Art unendlichen Attribut-Substanz nicht wie die eben erwähnten Scholastiker auf einen Mittelbegriff zwischen einem bloßen Gedankending und einem wirklichen Wesen oder gar auf ein ens rationis einschränken durfte, sondern alles, was im Begriffe lag, in die Wirklichkeit umsetzen mußte und zwar gerade so, wie es die Idee forderte. So waren denn jene Attribute auch in Gott selbständig, voneinander unabhängig, sie waren wirkliche Substanzen.

Vom göttlichen Wesen erhielten sie nur die in ihrem Begriff nicht enthaltene Existenz. Die Unklarheit ihres Verhältnisses zu diesem Wesen, welche schon den ganzen Beweis beherrscht hatte, störte das Endergebnis noch viel aufdringlicher. Alle Antinomien, die wir dort berührt haben, rangen hier laut rufend nach Ausgleichung. Despinoza sah ein, daß diese unendlichen Substanzen ein Band der Einheit haben müßten. Er brachte das auch zum Ausdruck in dem Satz, daß sie sich alle auf ein einziges Wesen beziehen, und von diesem einen Wesen immanent erzeugt werden. Das war allerdings nur eine Formel, von der kein Mensch sagen konnte, wie viele irrationelle Größen sie umspannte. Auch Despinoza hat gewiß keinen klaren Begriff damit verbunden. Es war eben ein Notbehelf, unumgänglich, wenn man die Idee des All-Eins um jeden Preis festhalten wollte, bevor ein modus vivendi für sie entdeckt war.

Aber diese alte Gleichung ist für den Geschichtschreiber des spinozistischen Systems von nicht zu unterschätzendem Werte. Er sieht darin, daß Despinoza nicht von einer Art lebloser Substanzmasse ausging, sondern vom ens actualissimum der alten Philosophie, aus dessen innerstem Sein er alle Attribute abzuleiten bemüht war. Er wollte nicht Gott in die Natur versenken, sondern

die Natur aus Gott erklären und in Gott gründen. Er war so weit davon entfernt, die unendlichen Attribute als bloße Gedankendinge in der Substanz untergehen zu lassen, daß er sie selbst ursprünglich als wirkliche und geschiedene Substanzen in Gott hinein versetzte. Das alles ist vorbildlich für seine Weiterentwicklung.

Zunächst muß man die immer wieder verkannte Tatsache feststellen, daß Despinoza in jenem ersten Zeitraum, da er von zahllosen, in ihrer Art unendlichen Substanzen sprach, Gott, den Träger, die Einheit dieser „Selbständigkeiten", nicht Substanz nannte. Auch hier wirkten neuplatonische und arabische Einflüsse nach. Gott stand über allen Substanzen; es konnte ihm substantielles Sein ebensowenig zugeschrieben werden als Verstand und ein freier Wille. In Gott ist eben alles anders; man kann nur mittels analoger Begriffe über ihn denken und von ihm reden. Wenn also Despinoza im kurzen Traktat immer wieder betont, daß eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so meint er ursprünglich immer nur die in ihrer Art unendlichen Dinge, welche zwar aus sich allein begriffen werden können, aber den Grund ihres Daseins nicht in sich tragen. Ein Hervorgehen dieser Dinge aus Gott lehrt er ganz ausdrücklich, allerdings mit dem Vorbehalt, daß dieses Hervorgehen kein Erschaffen ist, sondern bloß ein Erzeugen. Die in Gottes Wesen von Ewigkeit enthaltenen Naturen werden von Gott mit Notwendigkeit von Ewigkeit her zum Dasein gebracht. Die hier von Despinoza angewandte Unterscheidung ist gar nichts anders als die allbekannte stoisch-philonische Sonderung zwischen dem in Gottes Schoß latent enthaltenen Logos (*Λόγος ἐνδιάθετος*) und dem sich äußerlich in der Schöpfung manifestierenden Logos (*Λόγος προφορικός*). Es ist bekannt, daß auch die ältesten christlichen Schriftsteller diese Ausdrucksweise aufgriffen, um die Sohnschaft der zweiten Person als des Vaters ewiges, gezeugtes und doch ungeschaffenes Wort zu erklären. Alles bis auf die letzten Schattierungen der Terminologie hat Despinoza herübergenommen. Neuere pantheisierende Platoniker waren seine Quelle. Selbst den Namen Sohn behielt er für den ersten aus Gott hervorgebrachten ewigen Modus, wie denn überhaupt diese alexandrinische Unterscheidung bei der Erzeugung der Modi besser angebracht war als bei der Erzeugung der Substanz-Attribute.

Und so hat Despinoza denn auch diesen Weg eingeschlagen. Man muß, um sein Ringen nach dem Einheitsbegriff mitzuerleben und zum Verständnis der Kritik seiner ältesten Beweise den ersten Dialog

der Erstlingsschrift vornehmen. Da bringt die ‚Begierlichkeit', wenn auch etwas ungeschickt und unklar, einige jener Schwierigkeiten vor, die wir eben gegen die Einheitsbeweise erhoben haben. Liebe und Vernunft wehren sich; aber letztere gibt in ihrer Bedrängnis die Lehre von der Mehrzahl der Substanzen auf und erklärt sogar
37 die Attribute für Modi. Das ist ein folgenschwerer Entschluß. Die unendlichen Eigenschaften werden damit zu Dingen, welche aus sich weder sein, noch begriffen werden können. Bisher war ihnen nur das unerzeugte Sein vorenthalten worden.

Auch aus diesem Umschwung sieht man übrigens, daß der Dialog erst nach Vollendung der Erstlingsschrift, selbst nach den Anmerkungen, verfaßt wurde.

Meines Wissens hat Despinoza nur an dieser Stelle von Attributen als Modi gesprochen. So wichtig also auch dieser Satz ist zur Beurteilung seines Entwicklungsganges, so kurzlebig war doch die in ihm enthaltene Auffassung. Bald wird Despinoza eine ganz andere Lösung des Attributenrätsels suchen, bei der sie bereichert, nicht geschmälert werden. Aber sowohl die erste als die dritte und letzte Lösung verraten ganz auffallende Anklänge an die scholastische Lehre der Trinität.

2. Einige Wurzeln der Einheitsspekulation Despinozas.

Bereits die ältesten Schichten der Erstlingsschrift zeigen in der Attributenlehre Anklänge an die trinitarischen Spekulationen der Schule. Despinoza bemühte sich, das Verhältnis der Attribute zu Gottes Wesen nach Art des Verhältnisses der innergöttlichen Relationen zu der einen unendlichen Substanz zu fassen. Wie diese Beziehungen, so waren ihm die Attribute immanente Erzeugnisse des göttlichen Wesens, voneinander real unterschieden. Wie in der Trinität, so erscheint ihm auch in seinem Gottesbegriffe das Wesen als das Erste, Grundlegende, obwohl es doch erst in der Gesamtheit der Attribute (dort der Relationen) adäquat erfaßt wird.

Der ungeheure Unterschied bestand allerdings darin, daß Despinoza das ganze göttliche Wesen vorwegnahm, um aus ihm die Attribute abzuleiten, während diese doch erst das göttliche Wesen zu dem machen konnten, was es nach Despinoza ist. Daraus ergaben sich alle Widersprüche, die wir oben aufgedeckt haben. In der trinitarischen Spekulation ist nicht das Wesen als solches Zeugungsgrund des Sohnes, sondern eine der Relationen, der Vater.

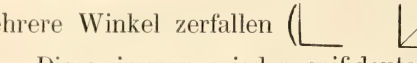
Sobald der Philosoph die Unhaltbarkeit seines Standpunktes begriff, machte er die größten Anstrengungen, das Verhältnis der unendlichen Attribute zum göttlichen Wesen anders zu fassen. Die Richtlinie war nicht zu verfehlen. Die Attribute mußten inniger in das Wesen Gottes einbezogen werden, sie durften nicht als sein Produkt erscheinen. Dieser Umschwung geschah erst um das Jahr 1660 und machte die Erstlingsschrift zum guten Teil gegenstandslos. Wir müssen aber schon hier eine kleine Skizze dieser Entwicklung bieten, weil der Schlußstein gewisse Anlagen im Fundament deutet.

Es ist interessant zu beobachten, wie sich dieser Umbau teils im Anschluß an die trinitarische Spekulation der Schule vollzog, teils von ihren Grundrissen abging. Der Anschluß an die eine Relation Gottes als Urquell der andern war für Despinoza unmöglich. Er konnte nicht die Attribute auseinander ableiten, weil er ihre gegenseitige Unabhängigkeit zum ersten Axiom erhoben hatte.

Anderseits hatte ihm die Auffassung der Attribute als immanente Wirkungen des göttlichen Wesens in ihrem Widersinn eingeleuchtet.

An diesen beiden Stellen versagte also die Analogie mit dem Geheimnis der Trinität. Um so kräftiger setzte sie an einem andern Punkte ein. Blieb eigentlich doch nur ein einziger Ausweg übrig. Keines der unendlichen Attribute enthält in seinem Begriff die Notwendigkeit der Existenz. Diese Notwendigkeit drängt sich erst auf, wenn man sie alle zusammen denkt. Die absurde Ansicht, daß diese Notwendigkeit, welche dem einzelnen abgeht, der Summe aller voneinander unabhängigen Glieder zukäme, hat Despinoza niemals vertreten. Er nahm, wie wir sahen, lieber seine Zuflucht zu einem allen Attributen immanenten Urgrund des notwendigen Daseins. Nachdem diese schwache Schanze später auch gefallen war, mußte die notwendige Existenz in den Begriff jedes einzelnen Attributes hineingezogen werden. Damit schien aber alle Einheit zerstört. Deshalb identifizierte der Philosoph jedes einzelne Attribut mit dem göttlichen Wesen. Ihre gegenseitige Verschiedenheit blieb trotzdem dadurch ermöglicht, daß jedes von ihnen eine andere reelle Seite des göttlichen Wesens zum Ausdruck brachte. So schöpfte denn jedes Attribut das notwendige Dasein aus dem göttlichen Wesen, aber nicht als immanente Wirkung, sondern als identische Einheit. Insofern es die eine Seite des göttlichen Wesens darstellte, war es von den andern Attributen

verschieden, insofern alle mit dem unteilbaren göttlichen Wesen identisch waren, schien die Einheit gerettet.

Die Analogie mit der Dreifaltigkeit springt in die Augen. Die drei göttlichen Personen sind voneinander verschieden, und doch besitzt jede dasselbe ganze göttliche Wesen. Der Widerspruch wird gehoben, weil dieses göttliche Wesen in seiner Unendlichkeit mehrere objektiv-wirkliche Gesichtspunkte zuläßt; so wie drei rechte Winkel identisch sein können unter dem Gesichtspunkt der Neigung der Seiten zueinander und verschieden unter dem Gesichtspunkt der Teilung, wenn der eine in zwei, die anderen in mehrere Winkel zerfallen ().

Diese immer wieder mißdeutete und mißverstandene Entwicklung des spinozistischen Einheitsbegriffes hat also ihren Dreh- und Angelpunkt nicht darin, daß die unzähligen Attribute ihren Namen ‚Substanz' an Gott abtraten, und Gott dadurch zur einen und einzigen Substanz gemacht wurde, sondern in einer vollständigen Umbildung des Verhältnisses der Attribute zum Wesen Gottes. Jene erste Änderung ist zuletzt nur eine Sache des Namens und der Definition. Despinoza hatte ursprünglich jene unendlichen Dinge Substanz genannt, welche für sich allein begriffen werden, aber in ihrer Idee die Notwendigkeit der Existenz nicht einschließen. Noch bevor ihm diese Auffassung zu einem Unbegriff geworden war, entschloß er sich, die zahllosen unendlichen Substanzen nur mehr als Eigenschaften, Attribute zu bezeichnen und den frei gewordenen Namen ‚Substanz' dem Sein beizulegen, für welches er bisher keine kurze Bezeichnung gehabt hatte, nämlich dem vollkommen unabhängigen Sein. Sachlich war damit insofern nichts geändert, als ihm von jeher die absolute Unabhängigkeit als notwendig existierender Urgrund alles Seins und Denkens gegolten hatte.

Wir sehen da bereits, wie des Philosophen Entwicklungsprozeß weder dahin abzielt, aus den Attributen reine Verstandesdinge, noch auch dahin, Kräfte der Substanz aus ihnen zu machen. Kräfte mochte man in ihnen entdecken, solang sie dem Philosophen als immanente Wirkungen des göttlichen Wesens galten. Dieser Standpunkt ist aber schon an einigen Stellen des Traktats überwunden. Zu reinen Verstandesdingen schrumpften die Attribute aber niemals zusammen, auch dann nicht, als ihnen der Substanzcharakter benommen und ihre Identität mit der einen göttlichen Substanz ausgesprochen ward. Denn diese Einbeziehung

ins göttliche Wesen geschah, wie wir angedeutet haben, nicht um ihre Wirklichkeit zu mindern, sondern umgekehrt, um diese Realität erst in vollem Sinn zu schaffen, weil ein „Aussichalleinbegriffenwerden“ das „Aussichsein“ notwendig bedingt. Auf die trinitarische Analogie gestützt, suchte Despinoza die volle physische Wirklichkeit der voneinander verschiedenen Attribute durch ihre Identität mit der unendlich viele objektiv verschiedene Seiten darbietenden göttlichen Substanz zu begründen. Die Wurzel der Einheit liegt in dem Aussichsein (der Aseität) Gottes, welches der Philosoph Substanz nennen wird, der Inhalt dieser Substanz sind ihre inneren, unendlich vielen objektiv-wirklichen Relationen. Da wir aber nur zwei dieser inneren Beziehungen, nämlich die Ausdehnung und das Denken, erkennen, können wir die Attribute nicht von der Seite ihrer Identität mit der einen, alle unendlichen Beziehungen umschließenden Substanz erfassen und definieren; es bleibt uns nichts übrig, als von der absoluten Substanz abzusehen und sie in ihrem unendlich mannigfaltigen relativen Sein, von dem der Verstand wenigstens eine zweifache Seite erkennt, ins Auge zu fassen. Aus diesem Grunde prägte der Philosoph später die Formel: das Attribut besagt dasselbe wie die Substanz; nur muß dabei Rücksicht genommen werden auf das, was unser Verstand an dieser Substanz erkennt, nämlich ihren inneren Beziehungsreichtum. Jedes Attribut drückt eine dieser in letztem Grund mit dem Ganzen identischen Beziehungen eben unter dem Gesichtspunkt des Relativen und nicht unter dem des Absoluten aus. Den ersten Schritt, welcher dahin abzielte, Gott als die einzige Substanz zu bezeichnen, machte er noch vor dem endgültigen Abschluß der Erstlingsschrift. Wie er aber die Attribute in der Einheit dieser Substanz aufgehen lassen sollte, wußte er damals noch nicht. Wir mußten aber diesen letzten Ausbau des Substanzgedankens vorwegnehmen, um die lebendigen Keime in der ersten Denkarbeit des Philosophen aufzurühren. Auch dieser Ausbau hält einem kritischen Angriff nicht stand, weil sich die Unterscheidung eines absoluten Inhalts der Substanz und einer unendlichen Beziehungsmannigfaltigkeit innerhalb dieses Inhalts zwar behaupten, aber logisch und verstandesmäßig nicht begründen läßt. Es bleibt bei der Behauptung.

Die bestunterrichteten Kenner führen fast insgesamt den unlösbaren Widerspruch des Spinozismus auf dieses irrationale Verhältnis der einen Substanz zur Mannigfaltigkeit der Attribute zurück. Und wenn einige von ihnen, wie Brunschvicg, Friedrich und Wenzel, den von

andern betonten Widerspruch durch eine richtigere Deutung der Substanzidee abschwächen, so gelingt es ihnen doch nicht, die Möglichkeit der spinozistischen Annahmen und Ergebnisse wahrscheinlich zu machen oder gar ihre Beweisbarkeit zu erhärten.

Unsere Darstellung deckte eine Reihe bisher übersehener Quellen der spinozistischen Spekulation auf und legte damit die innersten Wurzeln der Einheitsspekulation bloß, damit aber auch den Gedankengang Despinozas. Sie berührt, wie uns scheinen will, die am meisten umstrittenen Punkte des Systems, sie erhellt die wahre Natur der Attribute und widerlegt die oft wiederholte Behauptung, als fielen die ‚unendlichen Attribute' aus dem System heraus.

Despinoza verwickelte sich in unlösbare Schwierigkeiten, weil er die den trinitarischen Spekulationen entnommenen Analogien ohne genügende Kenntnis des überaus verwickelten Gedankenlabyrinthes spielen ließ. Daß ihm diese Spekulationen wenigstens oberflächlich und zu einer Zeit bekannt waren, da er die Scholastik noch nicht genauer eingesehen hatte, darf uns nicht wunder nehmen. Schon seine jüdisch-arabischen Studien hatten ihn in gewisse subtile Einzelheiten der trinitarischen Spekulation eingeführt. Beim ersten Eintritt in die christlich-theologische Welt waren mündliche Erörterungen über das Verhältnis des einen göttlichen Wesens zur Mehrheit innerlich göttlicher Beziehungen unvermeidlich. Die Schriften der Cartesianer leiteten wenigstens auf Seitenwegen bis hart an die Schwelle der dogmatischen Gotteslehre und boten dem Jüngling Ausblicke genug, um seinen auf Analogien merkwürdig eingeschulten Geist die eben gezeichneten Gedankengruppen entdecken zu lassen, welche sich seiner Gottesauffassung nach einigen Umbildungen und Umwertungen anschmiegten. Als er übrigens um 1660 seine Attributenlehre änderte, war er seit Jahren mit der Scholastik genauer vertraut.

Jetzt müssen wir aber wieder von jenen obersten Stufen der Entwicklung des Philosophen in die Niederungen seiner ursprünglichen, unbeholfenen All-Einsspekulation hinabsteigen.

Er begnügte sich, wie gesagt, vorerst mit dem Satz, daß die Attribut-Substanzen in irgend einer Weise auf das eine göttliche Wesen bezogen werden als seine immanenten Wirkungen. Nun galt es von diesem Standpunkte aus die oben angedeutete zweite Frage zu beantworten. In welchem Sinn gehört die ‚geschaffene' Moduswelt zu Gott?

Um diese Zeit vollzog sich offenbar in Despinozas Geist jener Übergang von den kabbalistischen und neuplatonisch-arabischen Mittelwesen zu den feineren metaphysischen Gebilden der unendlichen Modi; wir haben im dritten Kapitel mehrmals darauf hingewiesen. Alle Modi, unendliche und endliche, sind nun nach Despinozas ältester Spekulation Teile Gottes. Die ursprünglichste Deutung dieser paradoxen Formel ist wohl das Schwächste, was der Philosoph jemals ausgedacht hat. Sie findet sich im zweiten Dialog des kurzen Traktates. Man machte ihm folgende Schwierigkeit: Wenn Gott mit dem, was er hervorbringt, ein Ganzes ausmacht, und diese Dinge seine Teile sind, so müßte man ihm zu einer Zeit mehr zuschreiben als zu einer andern. Mit nichten, erwidert Despinoza.

„Das Wesen eines Dinges nimmt nicht zu durch die Vereinigung 38
mit einem andern Ding, welches mit ihm ein Ganzes ausmacht; es bleibt vielmehr unveränderlich. Ich will dir, damit du mich bésser verstehst, ein Beispiel geben. Ein Bildhauer hat verschiedene Formen aus Holz, die den Teilen eines menschlichen Körpers gleichen, angefertigt. Er nimmt eine aus ihnen, welche die Gestalt einer menschlichen Brust hat, und fügt sie mit einer andern, welche wie ein Menschenkopf gestaltet ist, zusammen; aus diesen zwei Teilen macht er so ein Ganzes, welches den oberen Teil eines menschlichen Körpers darstellt. Kann man etwa jetzt behaupten, daß das Wesen des Kopfes zugenommen hat, weil es mit einem Bruststück vereinigt ward? Das wäre falsch, denn dieses Wesen ist sich gleich geblieben."

Despinoza muß sehr jung gewesen sein, als er diesen Beweis ausdachte, und es ist zu verwundern, daß er ihn auch noch später vorführte. Nichts stimmt an ihm, und der Vergleich von Gott und Welt mit Kopf und Brust ist geradezu grotesk. Diesen plumpen Monismus behielt er nur als populäres Bild bei, sachlich hat er ihn bald überwunden. Daß er aber diese alte, rostige Münze noch in den zweiten Dialog aufnahm, in dem sich doch schon eine weit fortgeschrittene Spekulation zeigt, beweist einmal mehr, wie ungern er einen früheren Gedanken fallen ließ.

Um seinen Monismus von Gott und Welt auf eine metaphysische Grundlage zu stellen, arbeitete der Philosoph zwei Begriffsreihen durch; die eine Reihe bezweckte eine neue logische Fassung des Doppelbegriffes ‚das Ganze und seine Teile'; die andere suchte den Gedanken der göttlichen Immanenz klar zu legen. Die Linienführung im Traktat scheint darauf hinzuweisen, daß Despinoza schon seit längerer Zeit zu seinen Ergebnissen gekommen war. Auch hier werden wir auf einige der tiefsten Wur-

zeln der Einheitsspekulation des Philosophen stoßen. Alle unendlichen Substanzen drücken eine göttliche Eigenschaft aus und gehören somit zum Wesen Gottes, so verschleiert auch dieser Zusammenhang sein mag. Was wir aber mit den Sinnen und der Phantasie als Sein wahrnehmen, ist nichts als die Welt der Modi. Ihr Wesen ist vom Wesen Gottes unterschieden, sie mehren und ändern dieses Wesen in keiner Weise. Aber dennoch bilden sie mit Gott ein Ganzes, dennoch sind sie Teile Gottes. Das ist kein Rätsel, meint der Philosoph. Dieses Ganze ist ein Gedankending (ens rationis); dieses Ganze ist tatsächlich nichts außer dem Wesen Gottes und dem Wesen der Modi.

„Das Ganze ist nur dadurch vom Allgemeinen verschieden, daß das Allgemeine aus verschiedenen nicht vereinigten Individuen gebildet wird, das Ganze aus verschiedenen vereinigten Individuen; und dann auch noch darin, daß das Allgemeine Teile derselben Gattung in sich begreift, das Ganze dagegen Teile sowohl von derselben Gattung als auch von verschiedenen Gattungen."

Dieser Grundsatz, der von nun an zum eisernen Bestand der spinozistischen Logik gehören wird, beweist zur Evidenz, daß es dem Philosophen nie in den Sinn kam, das den Dingen Gemeinsame, oder auch die Einheit des Weltganzen zu hypostasieren und ihnen eine physische Realität beizulegen. Dieser immer wieder erhobene Vorwurf ist nicht gerechtfertigt. Nur einmal hat ihn Despinoza verdient, als er den Begriff der endlichen Ausdehnung fixierte. Den logischen Begriff der Substanz, des Seins, der Einheit hat er niemals nach Weise einiger platonischer und mittelalterlicher Denker zu einer existierenden Wirklichkeit gemacht. In seiner Spekulation über das Wesen des Allgemeinen und des Ganzen schloß er sich so ziemlich an die nüchternsten klassischen Scholastiker an. Nur daß er später den erkenntnistheoretischen Wert der allgemeinen Begriffe leugnete. Das Ganze von Gott und Welt als Einheit ist ihm nichts anders als die Tatsache der Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens und von ihm innerlich abhängiger und mit Notwendigkeit aus seinem Wesen sich ergebender Einzelexistenzen, deren gegenseitiger Zusammenhang als unendliche Reihe unmittelbar aus ihrem eigenen Kausalgesetz folgt.

Aber Despinoza erklärte nicht nur das Ganze für ein bloßes Gedankending. Ebenso eindringlich betonte er, daß auch die Teile Gedankendinge sind. In dieser Auffassung liegt der Keim seiner späteren, so gründlich mißverstandenen Lehre von der Unwirklich-

keit der Modi als Gebilden der Phantasie, im Gegensatz zu der einzigen Realität der vom Verstand allein adäquat erfaßten unendlichen Einheit.

Man spricht immer wieder vom Akomismus Despinozas, von seiner unwirklichen Welt der Erscheinungen. Es ist ja wahr, dieser Teil seiner Lehre unterliegt großen Schwierigkeiten und birgt viele Unklarheiten in sich. Eines aber steht fest. Er hat die „Teile" in der Natur, d. h. die Einzelwesen nur insoweit bloße Gedankendinge genannt, als sie für sich allein, ohne Zusammenhang mit ihrem letzten Grund betrachtet werden. Insofern haben sie nach ihm keine physische Wirklichkeit, sie sind Gebilde der inadäquat erkennenden Phantasie, weil sie als unabhängig betrachtet werden, was sie nicht sind und nicht sein können. In einem Uhrwerk z. B. „kann ein jedes Rad, Tau usw. für sich gedacht und verstanden werden, ohne daß das Ganze, welches aus diesen Bestandteilen zusammengesetzt werden kann, dazu vonnöten wäre". Hier kann man also von physischen Teilen reden, in der Natur nicht, weil die Modi — als Teile — ohne Gott nicht sein und nicht begriffen werden können.

Despinoza hatte also manche Antworten gefunden auf die unter den verschiedensten Formen auftauchende Frage, wie das All-Eins zu erklären, wie es möglich sei. Aber er war doch zu strebsam und zu klug, um sich die Schwächen seiner Beweisführungen auf die Dauer zu verheimlichen. Er suchte nach einem neuen Ausgangspunkt, einem neuen Grundbegriff. Wenn er seinen Schlachtplan gegen die christliche Theologie und zugleich den ganzen Inhalt seiner Lehre in einem Satz zusammenfassen wollte, so erklärte er, nach seiner Philosophie sei Gott die immanente Ursache aller Dinge und nicht eine übergehende (causa transiens). Das ist das letzte Wort der Gotteslehre im kurzen Traktat, das ist der fertige Ausdruck seines Denkens über Gott, wie er ihn zwei Jahre vor seinem Tod in einem Brief an Oldenburg mitteilt. (Ep. LXXIII. ol. XXI. VL. II. 411.) Man wird die Lehre Despinozas und ihr geschichtliches Werden um so besser verstehen, je klarer man den Unterschied dieser beiden Arten von Ursachen erfaßt.

Meine Gegner, meint der Philosoph, halten Gott in seinem Verhältnis zur Welt für eine übergehende Ursache; d. h. sie setzen die Wirkung, also die Welt, nicht in Gott, sondern außer ihm. Das ist ja die Begriffsbestimmung der transeunten Ursache;

sie bleibt nicht, wie etwa ein Denkakt im Handelnden, sie strebt über ihn hinaus und besteht außer ihm.

Ist nun die geschichtliche Auffassung Despinozas richtig?

Der Philosoph kannte leider die Theologie seiner Zeit nur einseitig und in Bruchstücken, vielfach nur aus Hörensagen und aus mündlichen Mitteilungen; so überschaute er nicht die Tragweite der Probleme, und die feineren Unterschiede entgingen ihm. Der Stand der Frage in der Problemstellung selbst war wesentlich anders als Despinoza sich ihn dachte.

Die allgemein angenommene Lehre von Gottes Unermeßlichkeit
39 zog alsbald die Folgerung nach sich, daß alle Dinge in Gott, d. h. in der göttlichen Wesenheit seien. Es ist eine sichere, unbezweifelte Lehre, schreibt Toletus, daß nichts außer Gott (extra Deum) sei. Alle Scholastiker kannten die Stelle des hl. Paulus „wir sind in Gott", man erinnerte sich gern an den Ausspruch Augustins, daß wir weit mehr in Gott als Gott in uns sei. Trotzdem gebrauchten sie diesen Ausdruck „alles ist in Gott" nur widerwillig, weil sie das Mißverständnis befürchteten, man möchte dadurch Gott Gegenwart im Raum und Ausdehnung beilegen. Die Sache selbst war allen einleuchtend, wie man sich leicht aus zahllosen Abhandlungen über die Unermeßlichkeit und aus den Kommentaren zur Frage der Aquinatischen Summe, „Ob Gott in allen Dingen sei", überzeugen kann. Nur jene spitzfindigen Köpfe, welche die göttliche Macht statt der göttlichen Wesenheit einseitig zum Prinzip der Unermeßlichkeit machten, zweifelten bedächtig.

So war es denn klar, daß vor allem die göttlichen Wirkungen in Gott blieben, nicht außerhalb seiner Wesenheit existierten.

Wenn nun die Scholastiker trotzdem von den Geschöpfen sagten, sie seien außerhalb ihrer göttlichen Ursache, so meinten sie damit nur, daß sie kein lebendiger Teil oder Modus Gottes seien.

Despinozas erster großer geschichtlicher Irrtum gipfelte in der Verwechslung zweier ganz verschiedener Bedeutungen des Satzes: Ein Sein ist außerhalb Gott (extra Deum).

Seine philosophische Sezession in dieser Frage begann mit der Gleichstellung folgender dreier Gedankenreihen: In Gott sein, von Gott abhängig sein, ein Modus (resp. ein Teil) Gottes sein. Die tiefsten Gründe dieser geschichtlich-philosophischen Irrung werden wir erst später ganz durchschauen können. Näher liegende Gründe aber leuchten alsbald ein, sobald der Anlaß jenes historischen Mißverständnisses aufgedeckt wird.

Despinoza schöpfte seine Kenntnisse der Scholastik größtenteils aus Kompendien, welche ganz von Suarez abhängig waren. Nun verteidigte dieser Gelehrte in seinen metaphysischen Untersuchungen eine Auffassung der Schöpfung, welche gegenüber den

alten Ansichten als ‚modern' gelten mußte. Viele seiner Zeitgenossen, so zumal Vazquez, widersprachen ihm.

Die Schöpfung wurde von den Alten seit Thomas von Aquin wesentlich als immanente Handlung gefaßt, freilich nicht insofern als das Geschaffene innerhalb der göttlichen Unermeßlichkeit blieb — denn das war, wie wir eben sahen, selbstverständlich — sondern weil man mit Recht betonte, die Schöpfung sei in Gott ein immanenter Akt, identisch mit der göttlichen Wesenheit, während sie im Geschöpf nichts anderes sei, als das Verhältnis der Abhängigkeit von der ersten hervorbringenden Ursache. Einige Schulen sahen in diesem Verhältnis (relatio dependentiae) etwas von der geschaffenen Wesenheit verschiedenes, andere ließen sie sachlich mit der Substanz des Dinges zusammenfallen. Wenn diese Alten von einer actio transiens, einer übergehenden Tätigkeit bei der Schöpfung sprachen, so wollten sie damit nur ausdrücken, daß das Ergebnis (terminus actionis) unter keinem Gesichtspunkt mit Gottes Wesen identisch sei, in keiner Weise zu Gottes Wesen gehöre.

Die Sache wurde nicht deutlicher, sondern verworrener, als man von einer übergehenden Handlung Gottes zu reden anfing, von einer Kraft, welche gleichsam von Gott ausging, von einem Modus, der in der geschaffenen Substanz das unmittelbare Ergebnis der göttlichen Tätigkeit sei. Man verstieg sich sogar zur Behauptung, die Schöpfertätigkeit Gottes sei formell übergehend. Das war für die großen Werke nur das Zeichen lebhaften wissenschaftlichen Interesses, in die Kompendien brachte es Verwirrung. Diese betonten mehr die übergehende Tätigkeit Gottes, eigentlich aus Mangel an Schärfe und Verständnis für die Frage, und so kam Despinoza zu seiner Ansicht, diese Auffassung sei die herrschende. Sie war tatsächlich nichts als ein Mißverständnis einer oberflächlichen Minderheit. Die kräftigen Denker der Scholastik einigten sich mehr und mehr auf die Formel, die wesentlich immanente Schöpferhandlung könne auch unter einem Gesichtspunkt virtuell übergehend genannt werden; damit sollte aber nur das eine zum Ausdruck gebracht werden, daß die mit der göttlichen Wesenheit identische Schöpferhandlung eben ihrer Unendlichkeit wegen einen so großen Machtbereich, so hohe Machtvollkommenheit (virtus) habe, daß sie, obwohl immanent, eine endliche Wirkung, ein allerdings nur analoges Sein, hervorbringe, welches Gott selbst in keiner Weise vervollkommnet.

Soweit also Despinoza von einer immanenten Tätigkeit Gottes sprach, soweit er behauptete, alle Dinge seien in Gott, soweit er das Wesen des „Bewirktseins“ in die „Abhängigkeit“ von der Wirkursache versetzte, stand er vollkommen — ohne es zu wissen — auf klassisch-scholastischem Boden. Es blieb nur eine einzige Frage: Wie verhält sich die Abhängigkeit zum Begriff des „In-Gott-seins“? Wie stellt sie sich zum göttlichen Wesen?

Die Lösung dieser Frage, welche mit einem Schlag Scholastik und Spinozismus auf Sonnenweite entfernen konnte, hing von einer scheinbar winzigen, tatsächlich aber schwerwiegenden Unterscheidung ab. Entweder machte man mit der Trennung von Endlichem und Unendlichem vollkommen ernst, d. h. man erklärte die beiden Arten des Seins in jeder Beziehung bloß für „analog“, und überwand damit endgültig jeden Anthropomorphismus, oder man machte diesen Schritt nur halb und schüchtern, blieb auf halbem Wege stehen.

Griff man radikal ein, so ergab sich alsbald eine unabweisliche Folgerung: Dem Verhältnis der Abhängigkeit des Geschöpfes zum Schöpfer entspricht in der unendlichen Ursache kein wirkliches Gegenverhältnis; die sich uns aufdrängende Gegenrelation ist nichts als ein Gedankending (ens rationis); die göttliche Wesenheit kann also in keiner Weise als reale Trägerin der abhängigen Dinge gefaßt werden.

Diesen Schritt machte die Scholastik. Despinoza wagte ihn nicht. Sein Unendlichkeitsbegriff tritt nicht über alle Schranken des endlichen Seins hinaus; er hat einiges mit ihm gemein. Der Relation des Endlichen zum Unendlichen entspricht eine Gegenrelation in Gott. Einer Abhängigkeit im endlichen Sein kann aber nur ein einziges Verhältnis im Unendlichen entsprechen, das Verhältnis der Forderung eines notwendigen physisch-lebendigen Zusammenhangs mit dem Endlichen.

Man kleidet also den wesentlichsten und tiefsten Unterschied zwischen Despinoza und der Scholastik am besten in den Satz: Die Abhängigkeit des Endlichen und des relativ Unendlichen zum absolut unendlichen Sein besteht nach der Scholastik in einem reellen Verhältnis von seiten des ‚Gewordenen‘ und in einer bloßen Gedankenrelation auf seiten Gottes; nach Despinoza sind beide Relationen wirklich. Die ungeheure Tragweite dieser, wie es scheinen möchte, metaphysischen Kleinigkeit tritt alsbald zutage.

Die endlichen und die in ihrer Gattung unendlichen Dinge sind Forderungen des göttlichen Wesens, weil ihre Abhängigkeit und ihr Zusammenhang mit Gott eine wirkliche Relation zu ihnen in Gott erzeugen, welche demnach wegen der göttlichen Unveränderlichkeit nicht fehlen kann; d. h. für Gottes freie Schöpfertätigkeit bleibt kein Raum. Wenn nun Despinoza diese Abhängigkeit der Dinge von Gott als eine Inhärenz, ein ‚In-Gott-sein' bezeichnet, so ist das bloß eine Entlehnung aus dem Verhältnis der Akzidentien zur Substanz. Sachlich ist damit nicht im mindesten gesagt, daß diese Modi irgendwie örtlich in Gott existieren, oder auch nur im eigentlichen Sinn ihm anhaften. Es ist ein ziemlich unpassender Ausdruck für den Gedanken, daß die Dinge mit Gott notwendig zusammenhangen, und daß ihre Existenz aus Gottes Wesen folgt. Daß ein Gedankenmodus im unendlichen Denken seinen Bestand hat, heißt demnach nur: Der notwendige Zusammenhang mit dem absoluten, substantiellen Denken gehört zum Wesen jedes einzelnen Modus.

Um das voll zu begreifen, erinnere man sich, daß Despinoza das Denken nach Analogie der Ausdehnung aufbaute. Die einzelnen Ausdehnungsstücke sind nach ihm nichts als gewisse Verhältnisse von Bewegung und Ruhe, und die Bewegung ist nichts anders als Trennung eines Stückes von seiner nächsten Umgebung. Da nun die ganze unendliche Ausdehnung, wie der Philosoph sie sich denkt, ein unteilbares Kontinuum ist, so besteht das Wesen und die Individualität der Einzelteile in einer beständig wechselnden Verschiebung innerhalb des Ganzen und im Zusammenhang mit dem Ganzen.

Der Teil inhäriert in keiner Weise einem andern Ausdehnungsstück oder gar der unendlichen Ausdehnung; es fehlt ihm aber doch die Möglichkeit einer selbständigen Existenz. So wurde für Despinoza der Begriff der Inhärenz durch den des Zusammenhangs verdrängt, weil auch die Notwendigkeit des Zusammenhangs eines Teils mit dem Ganzen ebensosehr wie die Notwendigkeit des Innewohnens in einem andern die Selbständigkeit des Daseins aufzuheben schien. So galt denn von diesem Gesichtspunkte aus für Despinoza nur dasjenige als Substanz, was naturgemäß keinen Zusammenhang mit andern fordert. Hier liegt eine der tiefsten Wurzeln des Spinozismus, ein Angelpunkt des Systems. Der Gedanke, welchen er später so kräftig betont, daß kein Teil der Ausdehnung vernichtet werden könnte, ohne daß

die ganze Ausdehnung zu Nichts würde, tritt jetzt schon an die Oberfläche.

Um uns nun noch zum Schluß einen greifbaren, äußeren Anstoß des spinozistischen Gedankens nicht entgehen zu lassen, schlagen wir Claubergs, des treuen Descartesschülers, Werk ‚De cognitione Dei et nostri' auf; hier lesen wir in der achtundzwanzigsten Exercitatio: „Da also alle Dinge, welche nicht aus sich bestehen, Werke des göttlichen Geistes sind, so folgt, daß sie alle sich zu Gottes Geist verhalten wie unsere geistigen Tätigkeiten zu unserem Geiste . . . Gott gegenüber sind wir nicht mehr als unsere Gedanken gegenüber unserer Seele, ja genau genommen weniger."

Kaum hatte der Philosoph die ersten Grundlagen seiner All-Einslehre gelegt, so drängten sich ihm schon neue Fragen auf. Es handelte sich zunächst um zwei Probleme, eines aus der Gottes-, das andere aus der Seelenlehre. Nicht bloß das unendliche Denken, auch die Ausdehnung mußte als göttliches Attribut gefaßt werden. Dieser Gedanke, welcher sich an bildlichen Ausdrücken der hl. Schrift und an einigen Äußerungen Chasdai Creskas' entzündet hatte, trat jetzt als notwendiger Bestandteil der All-Einslehre auf. Wie läßt sich aber die Eigenschaft der Ausdehnung mit Gottes Einfachheit vereinigen?

Auch die psychologische Frage knüpfte an alte Erinnerungen an. Despinoza hatte von einer Seele als Akzidens des Stoffes gelesen; Ibn Zaddik und andere arabische Denker mochten ihm mit der Auffassung vertraut gemacht haben, die Seele sei keine Substanz und kein Vermögen, sondern eine zusammenhängende Kette vereinzelter Erkenntnis- und Bewußtseinsvorgänge. Das stimmte jedenfalls besser zur Überzeugung des Philosophen, daß die menschliche Seele keine Substanz, sondern nur ein Modus des Denkens sei. Von dieser Grundlage aus sollte nun die Frage nach dem Verhältnis des Körpers zur Seele beantwortet werden.

Zu beiden Fragen wurde er durch einige Schwächen des cartesianischen Weltbildes mit Macht gedrängt; beide Fragen standen miteinander in bedeutsamem Zusammenhang.

Der große französische Mathematiker, dem wir die arithmetische Behandlung der Geometrie verdanken, stand in seiner Philosophie mehr unter dem Einfluß geometrischer Anschauungen als algebraischen Denkens. Die Raumvorstellungen brachen immer wieder durch. Auf Analogien mit dem Raumgedanken ist es zurückzuführen, wenn Descartes die Unendlichkeit Gottes in die Schrankenlosigkeit verlegt. So leitete schon von hier aus ein klei-

ner Schritt zur unendlichen und unteilbaren Ausdehnung als Eigenschaft Gottes hinüber. Ja noch mehr. Bei Descartes war der Abstand zwischen Ausdehnung und Denken sozusagen unendlich. Wie ein Wunder erschien es, daß die ausgedehnten Dinge aus Gott hervorgehen, da die göttliche Ursache nichts von Ausdehnung in sich enthielt. Die Scholastik hatte, dieser Konsequenz zu entgehen, wunderbar feine Meisterwerke metaphysischer Unterscheidungen geschaffen, deren Bedeutung und Brauchbarkeit Descartes nicht vollauf würdigte.

Erhob man nun die Ausdehnung zu einem Attribute der Gottheit, so war das eine cartesianische unphilosophische „Wunder" beseitigt.

Dieser Prozeß der Einverleibung der Ausdehnung in Gottes Sein widersprach aber offenkundig wichtigen Grundannahmen des Meisters; sie mußten beseitigt werden. Anderseits schien aber auch derselbe Prozeß, wenn er glückte, eine höhere Einheit der Ausdehnung und des Denkens in der göttlichen Substanz zu begründen, eine Einheit, welche vielleicht auch der endlichen Ausdehnung und dem endlichen Denken zugute kommen konnte.

Waren doch diese beiden Elemente im Menschen nach cartesianischer Lehre zwar innig verbunden, ja zu einem Sein verschmolzen, aber infolge ihrer gegenseitigen Unverträglichkeit wirkten Körper und Geist ganz selbständig und selbstherrlich. Die Übereinstimmung in ihrem Wirken war von Gott geregelt, wieder eine Art Wunder.

So hob sich denn vom Weltbild Descartes' ein zweites philosophisches Hauptproblem: dieses Zusammenwirken mußte rein natürlich erklärt werden, und das war zuletzt nur durch Annahme einer ursprünglichen höheren Einheit möglich.

3. Die Ausdehnung als unteilbare Einheit.

„Die Ausdehnung scheint doch", so wendet Despinoza sich 40
selbst ein, „einem vollkommenen Wesen nicht zukommen zu können. Da nämlich die Ausdehnung teilbar ist, so müßte das vollkommene Wesen aus Teilen bestehen; was von Gott nicht gesagt werden kann, weil er ein einfaches Wesen ist. Wird zudem die Ausdehnung geteilt, so ist sie leidend; auch das widerspricht Gott, denn er ist leidensunfähig und kann von keinem andern Wesen leiden, da er die erste Wirkursache aller Dinge ist."

Und nun bemüht sich der Philosoph, die Unteilbarkeit der unendlichen Ausdehnung zu erweisen. Er hat an seinen Argumenten immer wieder gefeilt.

Aber in jenen ersten Freuden der All-Einsüberzeugung scheint er über manche grundlegende Schwierigkeit leicht hinweggeschritten zu sein. Die ältesten Versuche, wie sie im zweiten Kapitel des ersten Teiles der Erstlingsschrift vorliegen, kommen über eine Art Zirkelschluß nicht hinaus.

Die Ausdehnung ist ihrem Begriff nach unendlich, argumentiert der Philosoph; das wäre sie aber nicht, wenn sie aus Teilen bestünde; sonst könnte sie ja größer oder kleiner werden, auch könnte man dann ihre Teile für sich allein ohne das Ganze denken. Diese Schlüsse waren übereilt. Der Begriff der Unendlichkeit war seit Jahrhunderten von bedeutenden Denkern durchberaten worden. Despinoza macht sich die Sache gar zu leicht. Die gewiegteren Philosophen wußten auch schon vor Leibniz, daß es dem Begriff des in seiner Art Unendlichen an sich gar nicht widerspricht, größer oder kleiner zu werden; man durfte also der unendlichen Ausdehnung um dieses ganz willkürlich erfundenen Widerspruchs willen Teile nicht absprechen.

Nur scheinbar hat der zweite Grund mehr für sich. Hätte die Ausdehnung Teile, meint Despinoza, so müßte man diese einzeln für sich begreifen können, während wir doch in jedem Teil die Ausdehnung notwendig mitdenken.

Despinoza verwechselt hier die unendliche, physische Ausdehnung mit ihrem abstrakten Begriff. Ohne letzteren können wir allerdings keinen Teil der Ausdehnung denken, weil er als Prädikat vom Teil als Subjekt ausgesagt wird. Daß aber die unendliche physische Ausdehnung bei jedem ihrer Teile mitgedacht werden müßte, kann auch von Despinozas monistischem Standpunkt aus erst erschlossen werden, nachdem der Satz von der Gleichheit Gottes und der Natur allseits begründet und bewiesen ist; eben das ist aber unmöglich, bevor man die Schwierigkeit von der Teilbarkeit der Ausdehnung gründlich beseitigt.

Ein weiterer Grund hält vor der Kritik ebensowenig stand.

„Wenn die Ausdehnung aus verschiedenen Teilen bestünde, so könnte man denken, daß sie trotz der Vernichtung einiger ihrer Teile weiter existierte und durch diese Vernichtung einiger ihrer Teile nicht zugleich vernichtet würde. Das sei aber ein offenbarer Widerspruch in einem Wesen, welches kraft seiner eigenen Natur unendlich ist und in keiner Weise begrenzt oder endlich sein oder auch nur so gedacht werden kann."

Auch diesem Schluß liegt ein eigenartiger Irrtum zugrunde. Sobald Despinoza voraussetzt, daß die Ausdehnung kraft ihres eigenen Wesens unendlich ist, kann er, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht mehr annehmen, daß einige ihrer Teile vernichtet werden können. Demnach ist die Möglichkeit, auf welche sich sein negativer Beweis stützt, auch von seinem eigenen Standpunkt aus zu leugnen. Diese Teile folgen entweder mit Notwendigkeit aus dem Wesen der unendlichen Ausdehnung oder sie sind ihr nicht wesentlich; im ersten Fall können sie nicht vernichtet werden, im zweiten kann trotz ihrer Vernichtung die unendliche Ausdehnung weiter bestehen.

Despinoza hat wohl selbst bald die Unhaltbarkeit dieser Argumente eingesehen. Er suchte deshalb die Unteilbarkeit der Ausdehnung aus gewissen physikalischen Voraussetzungen zu erschließen. Da uns aber die Darlegung dieses Gedankenganges in zahlreiche geschichtliche Erörterungen verwickelt, werden wir gleich die Frage nach den von der bisherigen Spinozaforschung ganz vernachlässigten Quellen der spinozistischen Lehre von der Teilbarkeit der Ausdehnung anbrechen.

Mit seiner Auffassung von der unteilbaren Ausdehnung sprach der Philosoph nichts zu seiner Zeit Unerhörtes, nichts Originelles, Neues aus. Die gegenteilige, allgemein verbreitete Ansicht ist geschichtlich unhaltbar. Damals bildete die ‚Ausdehnung Gottes' einen Gegenstand lebhafter Erörterungen in philosophischen Kreisen. Eine gröbere Ausdrucksweise sprach von einem körperlichen Gott, feinere Metaphysiker legten Gott eine unendliche, aber unteilbare Ausdehnung bei, genau wie Despinoza. Die Vorsichtigsten brachten den unendlichen Raum in eine gut verklauselte Beziehung zur Unermeßlichkeit Gottes. Keine dieser Ansichten dachte im entferntesten daran, Gott dem Stoff gleich zu stellen, oder ihm gar einen menschenähnlichen Leib beizulegen; sie alle dachten sich vielmehr unter Gott das höchste Wesen im christlichen Sinn. Mannigfaltig waren die Quellen dieser theologischen Betrachtungen.

Viele bedeutende Scholastiker suchten für die Existenz im 41
Raume einen höchsten gemeinsamen Begriff zu finden, welcher nicht bloß vom Stoff, sondern auch vom Geist, und sowohl von den endlichen Wesen als von dem einen Unendlichen ausgesagt werden könnte. Zu diesem Zwecke brachten sie den Begriff der „Diffusion" auf. Damit sollte keineswegs irgend eine Art Ausdehnung im aristotelisch-scholastischen Sinn zum Ausdruck kom-

men. Auch der absolut einfachen Existenzweise Gottes wurde Diffusion im Raume beigelegt. Immerhin war dieser oberste Begriff zuletzt doch nur ein logisches Hülfsmittel; er durfte nur in analoger Weise von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden, und alle Neuscholastiker waren sich vollkommen darüber klar, daß sie es hier mit einem „ens rationis", einem bloßen Gedankending, zu tun hätten.

Fragte man nun weiter, in welchem Sinne denn Gott diffus sei, so antwortete man gern, daß Gottes Existenz im Raum keinerlei Zusammensetzung aufweise. Während nämlich die endlichen Geister sich aus einem Teil des Raumes, den sie irgendwann einnahmen, zurückziehen könnten und somit eine Art virtueller Ausdehnung besäßen, sei Gott seinem Wesen nach unermeßlich. Daran knüpften sich die bekannten, von alters her heftig umstrittenen Fragen, so z. B., ob Gott im unendlichen (leeren) Raum existiere oder nicht. Gerade die Spekulation über den absoluten Raum, genährt von der neuen Ansicht über die Unendlichkeit der Welt, trieb schon früh selbst tiefe Geister zur Behauptung, der unendliche absolute Raum sei nichts als Gottes Unermeßlichkeit selbst. Als nun die neue Naturlehre mit den Atomen als den letzten Bestandteilen der Körper hervortrat, und Stimmen laut wurden, welche diesen Elementen Unteilbarkeit zuschrieben, verdunkelte und verwirrte sich der Begriff der Ausdehnung. Viele blieben bei der Behauptung, alle Körper, auch die kleinsten, seien ihrem Wesen nach ausgedehnt, suchten aber aus dem Begriff der Ausdehnung den der Teilbarkeit auszuscheiden. Ausdehnung besagte jetzt nicht mehr die Existenz eines Ganzen, dessen Teile auseinander liegen, sondern nur noch die Beherrschung des Raumes. Wie man sieht, lag von diesem Standpunkt die Annahme nahe, auch Gott sei ausgedehnt. Die absolut unendliche Beherrschung des Raumes, das gerade war Gottes ‚Ausdehnung', sachlich fast dasselbe, was die Scholastiker unter Unermeßlichkeit und unendlicher Diffusion verstanden hatten.

Durch diese Verschiebung der Bedeutungen kam aber eine heillose Verwirrung in die ganze Frage. Man sprach rechts und links von Ausdehnung, ohne sich darunter etwas Klares vorzustellen. Diese Verwirrung wurde noch vermehrt durch Descartes und seine Schule, welche den Begriff der Ausdehnung zu oberflächlich faßten. Sie definierten den Körper als eine nach drei Richtungen ausgedehnte Substanz, der Raum selbst war Körper

und Substanz. Es ist klar, daß bei einer solchen Begriffsbestimmung alsbald die Frage einsetzen mußte, was denn die Ausdehnung nach nur einer oder nur zwei Richtungen zu bedeuten habe.

Gründlichere Philosophen gaben sich mit den Vorläufigkeiten Descartes' nicht zufrieden. Seine ganze Lehre über die Ausdehnung erschien ihnen als Mißgriff. Viele wurden jetzt nur noch mehr zur Ansicht gedrängt, Gottes Unermeßlichkeit unter dem Gesichtspunkt der Ausdehnung zu fassen, allerdings einer unendlichen, absolut unteilbaren, teillosen Ausdehnung, einer Ausdehnung, welche, wie gesagt, nichts anders zum Ausdruck bringen sollte, als Beherrschung des Raumes.

Nicht erst Newton und Samuel Clarke vertraten diese Ansicht; Claude de Bérigard erinnert daran, daß Kardinal Cajetan und mehrere hl. Väter Gottes Unermeßlichkeit gleichsam eine unendliche Ausdehnung nannten. In der Zeit, die uns beschäftigt, war diese Auffassuug hochmodern.

Überaus wichtig ist in dieser Beziehung die Korrespondenz 42
zwischen Descartes und Heinrich More (Morus) aus den Jahren 1648 und 1649. Morus, Professor in Cambridge, hatte Descartes' Werke mit größter Bewunderung gelesen, aber seine Definition des Körpers durch die Ausdehnung schien ihm unrichtig. Morus meint, alles Existierende sei notwendig ausgedehnt. „Gott ist ein ausgedehntes Wesen"; das spinozistische „Deus est res extensa" findet sich hier wörtlich. Er muß ausgedehnt sein nach seiner Art, um überall zu sein und allen Stoff in Bewegung zu setzen.

Descartes antwortet, man könne seinetwegen Gott ausgedehnt nennen, wenn man damit nur die Gegenwart im Raume bezeichnen wolle. Richtiger verstehe man aber unter Ausdehnung die Tatsache, daß ein Ding Teile habe, welche auseinanderliegen. Das könne man doch weder von Gott, noch von der Seele aussagen. Die Kontroverse spinnt sich in einigen Briefen weiter, auf beiden Seiten sammelt sich nach und nach ein Aufgebot von Geist und tiefer Spekulation; alles scheitert an gegenseitigem Mißverständnis.

In seinem späteren Werk Enchiridion metaphysicum (1671) führt Morus seine Anschauungen weiter aus. So tief durchdacht manches ist, so phantastisch verläuft die ganze Theorie von der Ausdehnung der Körper, der Geister und des Nicht-Seins; Morus nimmt die Fähigkeit einiger Geister an, sich selbst ohne Ab- oder Zunahme der Ausdehnung auf eine andere räumliche Lage zurückzuziehen oder zu verbreiten; das sei die vierte Dimension des Raumes, welche er auch Wesensdichtigkeit nennt.

Von diesem Werk wurde Despinoza in seiner Theorie von der Ausdehnung gewiß nicht beeinflußt. Was die Briefe anbetrifft, so kann er sie allerdings für seine älteste Schrift, zwischen den Jahren 1657 und 60 benutzt haben. Wie verschieden auch die Beweisführung beider Denker ist, so erkennt man dennoch deutlich an einigen Stellen des kurzen Traktats (zumal in der Überwindung der Schwierigkeit, daß die Ausdehnung notwendig Teilbarkeit besage) die Argumentation, welche Morus gegen Descartes anwandte. Immerhin ist es sicher, daß unser Philosoph nicht erst durch die Briefe Mores angeregt wurde. Die Ansicht des Engländers, welche eine Hauptgrundlage des Cartesianismus aushob, blieb damals kein Geheimnis. Sie muß in cartesianischen Zirkeln auf das lebhafteste erörtert worden sein. Auch war sie in einer milderen Fassung das Gemeingut mancher zeitgenössischer Neuerer. In seinen „Einwendungen“ gegen die Meditationen spricht
43 Bourdin ganz ausdrücklich von den „allermodernsten Philosophen“, welche die Ausdehnung nicht bloß als etwas Teilbares, den Körpern Eigentümliches fassen, sondern eine einfache, unteilbare Ausdehnung annehmen, welche auch dem Geiste zukomme. P. Arriaga S. J. hatte bekanntlich ganz neue Gedanken über diesen Punkt niedergeschrieben, Gedanken, welche in den philosophischen Kreisen des 17. Jahrhunderts auf das lebhafteste besprochen wurden. Wenn damalige und spätere Philosophen, wie Newton und Clarke, und die freisinnigen Mennoniten Franz Kuyper und Lemmermann die Ausdehnung ausdrücklich als Eigenschaft Gottes bezeichnen, so ist an einen Einfluß Despinozas gar nicht zu denken. Sie knüpften einfach an die zeitgenössische Naturphilosophie an. Sie hat denn auch unsern Philosophen angeregt und mächtig beeinflußt.

Als er aber zu ahnen begann, daß seine neuen Beweise der Kritik nicht stand halten, besann er sich auf einige physikalische und mathematische Grundlagen, welche dienlich zu sein versprachen. Manches davon gehört in die Zeit der ‚Reife‘. Aber eine bedeutsame physikalische Stütze wurde schon früh erworben und unentwegt festgehalten. Es war die Theorie von der Unmöglichkeit des leeren Raumes.

Der Streit um den leeren Raum regte die Philosophen, Physiker und Ärzte des 17. Jahrhunderts unglaublich auf. Es war eine System-, es war eine Lebensfrage. Auf beiden Seiten verschanzte man sich hinter Illusionen, focht mit Scheinbeweisen, zog Folgerungen, weit über die Vordersätze hinaus.

Die Philosophen, welche den leeren Raum verwarfen, hatten gewiß recht, wenn sie sich eine Ausbeutung der Torricellischen Versuche gegen ihre Theorie lebhaft verbaten; sie hielten aber viel zu viel auf die eigenen luftigen Argumente. Die Gegner kamen immer wieder mit der Tatsache der Bewegung. Wie soll man sich bei einem Erfülltsein des ganzen Raumes eine Bewegung denken? Die Antworten, auch geistreiche, drängten sich.

Aber alle Theorien der Elastizität, alle Abhandlungen über Verdichtung und Verdünnung (condensatio und rarefactio) reichten nicht aus. Descartes' Verschiebungstheorie erklärte wohl die Möglichkeit einer gröberen Bewegung in einem vollen Raum. Sobald man aber auf Einzelheiten einging, blieb auch hier ein unlösbarer, jedenfalls ungelöster Rest. In seiner Kosmogonie wurde Descartes zur Annahme wirklich individueller, selbständiger Teile der Materie gedrängt. Diese Teile zerfielen in unendlich viele Stückchen mit unendlich vielen Unterschieden in Größe und Geschwindigkeiten. Um das durchführen zu können, verstand er sich in seinen schwächsten Stunden dazu, winzige Vakua einzuräumen. Das letztere verstieß aufs Entschiedenste gegen die Grundlagen seiner Physik, das erste war für keine Anschauung zugänglich und einfach unfaßbar.

Wirklich folgerichtig dachten eigentlich nur jene, welche, wie Glisson, gewissen Arten des Stoffes die Undurchdringlichkeit absprachen. So konnten sie die absolute Leere leugnen, und zugleich die Bewegung begreiflich machen. Allerdings gab es noch einen andern Ausweg: man erklärte die letzten Teile des Stoffes für unteilbar und unausgedehnt; bei dieser Annahme brauchte man ebenfalls keinen leeren Raum, um die Bewegung begreiflich zu machen. Aber die Theorie unausgedehnter Atome hatte am Vakuum keinen Gegner, sie kam mit ihm in aller Freundschaft aus. Und so hielten es die Anhänger der unteilbaren Atome mit Gassendi und seiner Schule; sie verteidigten eifrig die Möglichkeit eines leeren Raumes. Auch diese Anschauung wurde vielfach durch die Unklarheit der Begriffe verdorben. Man konnte sich nicht immer entschließen, die einleuchtenden Folgerungen aus der absoluten Unteilbarkeit der letzten Stoffteilchen zu ziehen und diesen zugleich auch die Ausdehnung rundweg abzusprechen. Eine gewisse, wenn man will, mechanische und chemische Unteilbarkeit im Sinne Descartes' war ja mit der Ausdehnung vereinbar; aber die absolute Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit, wie sie für die Anhänger des Vakuums nötig war, ist gleichbedeutend mit einer vollkommenen Unausgedehntheit.

Despinoza war mit diesen Problemen vertraut und durchschaute ihre Tragweite. Die Grundlagen seiner Physik waren aber mit Descartes' Grundanschauungen so verwachsen, daß es nicht leicht war, einen solchen Eckstein, wie die cartesianische Ausdehnungslehre es war, herauszuheben, ohne den ganzen Bau zum Einsturz zu bringen.

Descartes' Definition des Körpers und der Ausdehnung forderte gebieterisch die Ableugnung eines leeren Raumes. Wie nur jemals ein Scholastiker, wenn auch aus anderen Gründen, war
44 Descartes vom horror vacui erfüllt. Für sein System war es eine Lebensfrage. Die Erzählung, er habe ursprünglich seine Physik mit der Voraussetzung eines leeren Raumes einleiten wollen, scheint eine bloße Anekdote zu sein. Allerdings zog er seine Hauptgründe gegen das Vakuum in erster Linie nicht aus der Physik, sondern aus der Metaphysik und Logik. Sie mußten ihm alle Waffen liefern zur unerbittlichen Ausrottung des absolut leeren Raumes, und die Natur hatte sich zu fügen. Nach Descartes ist der leere Raum ein Unbegriff, weil in seinem System Ausdehnung und Körper ein und derselbe Begriff sind.

Despinoza hatte hier zunächst die ganze Erbschaft übernommen. Er sucht aus den innersten Tiefen des Seins die Unmöglichkeit der Leere zu erweisen. Diese Unmöglichkeit hängt auch bei ihm mit dem Begriff der Ausdehnung zusammen.

Bayle, welcher in seiner Kritik des Spinozismus unter die zahlreichen Plattheiten, welche schnell Gemeingut wurden, die feinsten Beobachtungen mischt, hat diese Rollen der Ausdehnung und der Leere in den Philosophien Descartes' und Despinozas ziemlich treu und treffend geschildert (Note N zu Spinoza und G zu Leucipp). Voltaire hat ihn in seinem Artikel über Gott ausgeschrieben. Beide haben bemerkt, daß diese Feinde der „Leere" aus metaphysischem Vorurteil die Gegengründe der zeitgenössischen physikalischen Größen, eines Galilei, Torricelli, Huygens überhört hatten.

Diese methaphysische Einseitigkeit ist um so einschneidender, als, zumal bei Despinoza, ganze Stockwerke des Systems fallen, wenn ein Vakuum denkbar ist. Dieser innige Zusammenhang führt uns auf ein interessantes Gebiet. Descartes hielt genau so fest an der Unendlichkeit und Kontinuität des Raumes, d. h. nach ihm des Körperlichen, als an der Teilbarkeit der Ausdehnung. Sogar die Atome sind nach ihm teilbar; den aus dem Begriff des Unendlichen sich ergebenden Schwierigkeiten ging er immer scheu und vorsichtig aus dem Wege. Er zog sich hier

auf ein „Geheimnis“ zurück. Seine treuen Schüler hüteten diese Teilbarkeit der Ausdehnung wie ein kostbares Vermächtnis. Der gute Clauberg wird ganz unwirsch, wenn er jemand an dieser 45
Teilbarkeit rütteln sieht. Gleich taucht für ihn im Hintergrund ein körperlicher Gott auf, und er spricht von Götzendienst.

Despinoza entging es nicht, daß sich der Kampf um die beiden Begriffe ‚Teilbarkeit und Ausdehnung‘ zusammenziehen werde. Die landläufige Auffassung der Ausdehnung brachte einen unauflösbaren Widerspruch zwischen die Tatsache der Bewegung und die Theorie des absolut vollen Raumes. Um diesen Gegensatz aufzuheben, durfte man die Ausdehnung nicht einfach als ein Ding auffassen, welches auseinanderliegende Teile besitze. Die Schwierigkeit fiel zum Teil, sobald man eine unteilbare, unendliche Ausdehnung annahm. Die Idee einer unendlichen, unteilbaren Ausdehnung erzeugte in Despinozas Geist die Vorstellung eines Raumes, welcher keine teilbare Ausdehnung enthielt und doch nicht leer war, weil ihn die unendliche Ausdehnung füllte.

Es war aber für Despinoza nicht leicht, diese Lösung mit den Grundlagen seiner Lehre in Einklang zu bringen. Die unendliche Ausdehnung war ja bei ihm auf der Notwendigkeit eines mit endlicher Ausdehnung vollkommen ausgefüllten Raumes aufgebaut. Er tastete nach Lösungen, er scheint einen Ausweg geahnt zu haben, starb aber über diesen Versuchen.

Um das Jahr 1652 sah er natürlich nicht so weit und so klar. Aber damals merkte er doch die Schwächen Descartes' und die aus dessen Lehre fließenden, für ihn unannehmbaren Folgerungen.

Er nahm deshalb die Theorie vom absolut vollen Raum als Axiom an und suchte die Unteilbarkeit der unendlichen Ausdehnung, da ihm die alten Beweise nicht mehr genügten, aus diesem physikalischen Grundsatz als dem festesten Bollwerk zu erhärten. Schon im kurzen Traktat findet sich dieses Argument als letzter Einsatz. Ob es richtig ist, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Man muß nur konstatieren, daß er dabei blieb, und somit seinen grundlegenden Satz von der unteilbaren Ausdehnung, mit dem sein System steht und fällt, in letzter Instanz von der physikalischen Hypothese ‚der Unmöglichkeit eines leeren Raumes‘ abhängig machte.

„Wenn du die ganze Ausdehnung teilst,“ so lautet Despinozas Argument, „kannst du etwa dann den Teil, den du mit deinem Verstand 46

davon wegnimmst, auch in Wirklichkeit von den übrigen Teilen sondern? Ist das geschehen, so frage ich, was liegt zwischen dem abgeschnittenen Teil und dem Rest? Du mußt sagen, entweder ein Leeres oder ein anderer Körper oder etwas von der Ausdehnung selbst. Ein Viertes gibt es nicht. Das erste ist nicht möglich, denn es gibt keinen leeren Raum, der etwas Positives und doch kein Körper wäre; auch das zweite ist nicht möglich, denn dann hättest du einen Modus, der doch nicht da sein kann, weil die Ausdehnung als solche ohne alle Modi und vor ihnen allen ist [Verwechslung des Abstrakten mit dem Konkreten]; und so existiert denn kein Teil, sondern die Ausdehnung ganz und unteilbar."

Die Tragweite dieser Auffassung erhellt noch aus einer andern Betrachtung.

Bayle, vorsichtig wie immer, wollte sich den Cartesianismus offen halten, ohne dem Bann einer allumfassenden Ursubstanz zu verfallen. Er erinnerte sich rechtzeitig an Descartes' Gesetz der Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas) des Stofflichen. Sie schien ihm allein zu genügen, um die Teilbarkeit der Ausdehnung zu retten. Er mochte recht haben. Dabei bleibt es aber noch immer fraglich, ob sich diese Teilbarkeit mit der Unmöglichkeit des Vakuums vertrage. Das leugnete Despinoza, und so würde sich denn ergeben, daß Descartes' Prinzip der Undurchdringlichkeit den übrigen von ihm angenommenen Grundlagen widerstreitet. Man wird nicht viel gegen Locke einwenden können, welcher das Problem folgendermaßen gestaltet: Warum sollte nicht Gott, fragt er, eine absolute Ruhe des Stoffes, dieses nach Descartes endlosen Kontinuums, herstellen und dann ein Stück aus diesem Kontinuum vernichten können? Die so entstandene Lücke wäre doch gewiß ein absolut leerer Raum. Descartes konnte von seinen Grundlagen aus dagegen nur erwidern, er müsse, um seine Voraussetzungenzu retten, ohne weiteren Grund, willkürlich annehmen, auch in diesem Falle werde kein Vakuum entstehen; die beiden Enden A und B, zwischen denen ein Stück Ausdehnung (A B) vernichtet worden wäre,

würden dann zusammenfallen. Despinoza durchschaute diese Schwierigkeiten vollkommen und wurde zum Schluß gedrängt, daß kein Stück der Ausdehnung vernichtet werden könne. Er hat die eben genannte Schwierigkeit Lockes im Scholion zum 15. Lehrsatz des ersten Teiles der Ethik vorweggenommen. Aus diesem Scholion ersieht man mit Evidenz, wie eng bei Despinoza die Lehre vom Vakuum und von der Unteilbarkeit der Ausdehnung zusammenhangen. Man

hat deshalb mit vollem Recht von diesem Scholion gesagt, daß es den ganzen Spinozismus enthalte (Pillon: Année phil. V. 119).

Aber Despinozas Annahme war nur dann philosophisch begründet, wenn er erstens in den Begriff der Ausdehnung als Ganzes die Unzerstörbarkeit aufnahm und zweitens die ganze Ausdehnung ihrem realen Wesen nach in jedem Teil des ausgedehnten Seins bestehen ließ, d. h. der Ausdehnung die Teilbarkeit absprach und folgerichtig die Teile zu bloßen Verstandesdingen (entia rationis) machte. Das war der einzige Ausweg. Ihn schlug Despinoza um so lieber ein, als er ihm schon bekannt war. Die Einheit von Gott und Welt fügte sich wunderbar gut in die neue Anschauung.

War einmal die Idee eines unendlichen, unteilbaren Ausgedehnten gewonnen, so stand nichts mehr im Weg, die Ausdehnung zu einer göttlichen Eigenschaft zu machen. Ja diese ihre Erhebung in den Bereich der göttlichen Ursubstanz schien sogar geboten. Dann war aber ein zweiter Schritt unvermeidlich. Hat das ausgedehnte Kontinuum gar keine Teile, ist es demnach ungeteilt und unteilbar in allen stofflichen Dingen, so sind diese Dinge keine Substanzen, sie sind Modi der in ihnen subsistierenden Einheit, sie sind Gottes Modi, wenn die Ausdehnung Gottes Attribut ist. So bildet denn eine wenig wahrscheinliche physikalische Theorie eine der Grundlagen der ganzen spinozistischen Metaphysik.

Die innige Vereinigung der beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens innerhalb des einen göttlichen Wesens mußten auch die beiderseitigen Modi, Körper und Seele, inniger aneinanderketten. So erhob sich vor Despinozas Geist alsbald dieses zweite Problem: Wie läßt sich die Vereinigung des Leibes und Geistes im Menschen natürlich erklären?

4. Die Einheit von Körper und Seele.

Wie der Philosoph im kurzen Traktat zwar die Einheit von Gott und Welt bejahte, ja im Verlauf der Abfassung die zahllosen Substanzen aufgab, und nur eine einzige, Gott, annahm, aber noch keine irgendwie brauchbare Formel für die Einheit der Attribute in dieser einen Substanz entdecken konnte, so betont er auch in der Psychologie des Traktats die innige Vereinigung von Leib und Seele, ohne jemals die Art ihrer Einheit klar auszusprechen. Noch in dem zuletzt geschriebenen Anhang ist sein letztes Wort, 47
daß die Seele als Idee des Körpers von ihrem Gegenstand, eben

diesem Körper, real verschieden ist. Über die Einheit beider weiß er nur zu sagen, daß die Seele mit ihrem Körper notwendig vereinigt sein muß und mit ihm zusammen ein Ganzes ausmacht.

Man verschließt sich das Verständnis des Erstlingswerkes vollkommen, wenn man die Gedanken der Ethik hineinträgt und Despinoza schon in jener Anfangsperiode den Satz vertreten läßt, Seele und Leib seien ein und dasselbe Ding, unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, dem der Ausdehnung und dem des Denkens, betrachtet. Diese Formel ist noch nicht gefunden, wenn sie der Philosoph auch schon ahnungsvoll schaut und nach Gründen sucht, sie klar zu legen. Das ist z. B. der Fall in den Anmerkungen zur Vorrede des zweiten Teiles und zum zwanzigsten Kapitel. Den selbstgemachten Einwurf, daß Ausdehnung und Denken nichts miteinander gemein haben, sucht er durch Hinweis auf Gott zu entkräften: Auch in ihm seien verschiedene Eigenschaften, welche dennoch ein einziges Wesen ausmachen. Man muß, im Gegensatz zu vielen neueren Untersuchungen, immer wieder betonen, daß sich im kurzen Traktat noch keine Theorie findet, welche die Wechselwirkung von Seele und Leib absolut ausschließt. Die Widersprüche, welche der Erstlingsschrift auf diesem Gebiet vorgeworfen wurden, sind unbegründet. Sicher ist dagegen, daß der Traktat keine einheitliche, widerspruchslose Seelenlehre enthält. Er umschließt verschiedene Schichten einer unleugbaren Entwicklung. Das haben die neueren Arbeiten von Robinson, Baensch und Freudenthal zweifellos dargetan. Aber die Reihenfolge dieser Stufen ist auch durch diese eindringlichen Studien nicht aufgehellt. Es ist eine dornenvolle Aufgabe, an die wir jetzt heranzutreten haben.

Zunächst hat man sich den Weg zur richtigen Lösung dadurch versperrt, daß man zwei grundverschiedene Gedankenreihen in der Erstlingsschrift miteinander vermengte; nämlich die Wechselwirkung von Körper und Seele und die Auffassung des Erkennens als reines Leiden. Solange die Identität von Körper und Seele mit einem dritten Sein nicht klar ausgesprochen war, konnte die Wechselwirkung beider Teile des Menschen ohne Widerspruch festgehalten werden. Das ist denn auch in der Erstlingsschrift der Fall. Damit war ja allerdings ein Leiden des erkennenden Teiles von selbst gegeben. Es gibt aber auch ein leidendes, passives Erkennen, welches auf andere Gründe als auf die Tatsache der Wechselwirkung sich stützt und es läßt sich sogar ein rein aktives Erkennen festhalten.

ohne daß damit jede Wechselwirkung von Leib und Seele geleugnet werden müßte.

In der Seelenlehre selbst machte der Philosoph eine reiche Entwicklung durch, deren einzelne Stufen im Traktat sichtbar sind. Sie beeinflußten selbstverständlich seine Theorien über die Passivität des Erkennens und den Austausch zwischen Leib und Seele.

Zunächst faßte Despinoza die Seele als eine Art Vermögen auf, einen Träger der Ideen und Affekte. Insofern galt sie ihm als etwas Substantielles. Damit soll aber nur gesagt sein, daß er sie nach Analogie einer Substanz zum Subjekt von Ideen machte. Er hat sie niemals Substanz genannt im Sinne der Scholastik und Descartes'. Auch da er von zahllosen Substanzen sprach, verstand er darunter nur die unendlichen Wesenheiten und erklärte bloß zwei für erkennbar, Ausdehnung und Denken. Die Seele hielt er stets für einen Modus des unendlichen Denkens. Sehr früh drang sodann bei ihm die Auffassung durch, die Seele sei kein Vermögen, sie existiere einzig als Zusammenhang der Ideen.

Es ist nicht leicht, seinen ursprünglichen Gedankengang bei Grundlegung dieser Seelenlehre aufzudecken. Man muß sich sorgfältig hüten, die Ethik als Maßstab anzulegen. Man darf auch nicht einseitig gewisse Schwächen im cartesianischen System zum alleinigen Anlaß der Entwicklung Despinozas stempeln.

Die Überwindung der Freiheitslehre Descartes' soll Despinoza veranlaßt haben, seine Seelenlehre umzubilden.

Despinoza hat den Freiheitsbegriff Descartes' niemals vertreten; 48
so konnte ihn denn auch nicht die Preisgabe dieses Begriffs zur Leugnung eines Seelenvermögens veranlassen. Daß er dieses Vermögen zuerst mit Rücksicht auf den Willen und dann erst in bezug auf den Verstand aufgab, ist ebenfalls ganz unwahrscheinlich.

Richtig ist dagegen, daß er die Seele als Vermögen fallen ließ, weil ihm seine Spekulation über die Existenz der Ideen aller Körper im göttlichen Intellekt zu diesem Schluß drängte. Aber die tatsächliche Entwicklung dieser Spekulation war, wir werden es gleich sehen, stark vom Platonismus beeinflußt. Von diesem entnahm Despinoza seine Definition der Seele als Idee des Körpers. Er hat nicht zuerst die Seele als Vermögen beseitigt, und erst infolge davon den Mangel einer dinglichen Unterlage und Einheit dadurch ersetzt, daß er die einzelnen psychischen Inhalte durch den neuen Begriff der Seele als Idee des Körpers zu einem Ganzen einte; vielmehr ergab sich für ihn die Bestimmung der Seele als Körperidee teils aus seiner Gotteslehre, teils aus seiner

Erkenntnistheorie und die aus beiden gezogenen Folgerungen machten jede Seelensubstanz und jedes Seelenvermögen entbehrlich.

So dringt man denn am sichersten von dieser eigenartigen Formel der Seele als Körperidee zu gewissen Voraussetzungen und Ausläufern der spinozistischen Psychologie vor.

Wir stehen da allerdings vor einer paradox klingenden Begriffsbestimmung: Die Seele ist nichts als die Idee des Körpers! Das gilt nicht bloß von der Menschenseele; von jedem ausgedehnten Ding gibt es eine Idee; jedes Ding hat demnach eine Seele, jedes Ding ist beseelt.

Versuchen wir es, auf einem kritischen Rundgang durch den kurzen Traktat die ältesten Ansichten des Philosophen über die Seele als Körperidee festzustellen. Bereits Sigwart hat mit voller Klarheit darauf hingewiesen, daß die zwei Hauptstellen der Erst-
49 lingsschrift, welche von der Seele als Idee des Körpers reden, nämlich eine Anmerkung zur Vorrede des zweiten Teils und ein längerer Zusatz zum ‚zweiten Einwand' des zwanzigsten Kapitels, zu den spätesten Ergänzungen gehören und als unmittelbare Vorarbeit für den zweiten Teil der Ethik anzusehen sind. Daraus darf man aber nicht schließen, daß die ältesten Abschnitte des kurzen Traktats von der Seele als Idee des Körpers noch nichts wußten. Der Grundtext des eben genannten zwanzigsten Kapitels im zweiten Teil vertritt diese Lehre ganz ausdrücklich, und eine Anmerkung, welche sich auch in Monnikhoffs Handschrift findet, legt sogar die älteste Spekulation des Philosophen über diesen Gegenstand bloß.

Wir sehen daraus mit Evidenz, daß Despinoza die Seele als Idee des Körpers faßte, bevor er die Einheit von Körper und Geist im Menschen konsequent durchführte. So konnte er denn auch damals noch von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele sprechen. Diese psychologische oder, wenn man will, psychophysische Einheitslehre wurde erst viel später ausgearbeitet.

Eigenartig ist Despinozas Beweis für seine Definition der Seele als Körperidee. Im unendlichen Denken, so argumentiert er, müssen die Ideen aller Dinge enthalten sein. Solange die Wesenheiten der Einzeldinge, d. h. der Modi Gottes, nicht wirklich existieren, können sie auch im göttlichen Attribut des Denkens keine individuelle Idee von sich erzeugen. Sie sind in einer einzigen, unendlichen, noch nicht differenzierten Idee eingeschlossen. Sobald sie aber ins Dasein getreten sind, bringen sie in der „den-

kenden Sache" eine Idee von sich hervor, d. h. ihr objektives Wesen existiert in Gott. Diese Idee muß natürlich irgendwie mit dem physischen Wesen des Dinges verbunden sein, weil beide ohne einander nicht bestehen können, und die Veränderung des Dinges die Veränderung der Idee bedingt und umgekehrt.

Dieser letzte Zusatz wird vielfach mißverständlicherweise nach der späteren parallelistischen Theorie der Ethik gedeutet. Es ist gewiß zuzugeben, daß sich hier ein fester Ansatz für diese Lehre findet. Im Augenblick aber, da Despinoza zum erstenmal und in dem von uns angegebenen Zusammenhang diesen Satz niederschrieb, enthielt er bloß die selbstverständliche Wahrheit, daß die Idee eines Dinges ihm genau entsprechen müsse, weil sie eben nichts anderes ist als sein objektives, intelligibles Wesen. Soll sie wahr sein und wahr bleiben, so muß sie sich mit dem dargestellten Gegenstand decken und mit ihm ändern.

Da also die Idee eines Dinges dessen aktuelles Erkanntsein durch einen Denkenden bedeutet, so können wir sie mit Recht, meint der Philosoph, die Seele dieses Dinges nennen, weil sich jede Seele zunächst als Erkenntnisakt offenbart. Die Seele eines Einzeldinges ist real verschieden vom Gegenstand, dessen Idee sie ist, und auch verschieden vom göttlichen Denkattribut. Das Wesen der Seele besteht also „in der Existenz der Idee eines Gegenstandes im göttlichen Denkattribut, entstanden aus dem Wesen eines in der Natur wirklich existierenden Dinges".

Auf den Körper angewandt, besagt demnach die Seele die Idee eines bestimmten Verhältnisses von Bewegung und Ruhe.

Der menschliche Leib, so argumentiert Despinoza weiter, ist nichts anderes als ein gewisses Verhältnis von Bewegung und Ruhe. Von diesem Verhältnis muß also auch in der denkenden Sache, d. h. im unendlichen göttlichen Verstand, eine Idee existieren. Da es nun in der Natur nichts gibt als Ausdehnung und Denken, so darf sich auch im Menschen keine Eigenschaft finden, die nicht vordem in der Natur war. Nun muß doch die Idee seines Körpers, die in Gott existiert, irgendwie vereinigt sein mit seinem Körper; also ist seine Seele nichts anders als die Idee seines Körpers. Mit anderen Worten: es gibt in der von uns erkannten Natur nur Ausdehnungs- und Denkmodi; also muß die Seele ein Denkmodus sein. Die Denkmodi sind aber nichts anderes als die Ideen der ausgedehnten Dinge im unendlichen Denken; also sind diese Ideen nichts anderes als die Seelen der Ausdehnungsmodi. Dieser Schluß steht und fällt mit einer Annahme, welche Despinoza stillschweigend seiner Argumentation zugrunde

legt: Es gibt in der ‚denkenden Sache' keine anderen von uns erkennbaren endlichen Denkmodi als die Ideen gewisser Verhältnisse von Bewegung und Ruhe. Gäbe es noch andere Ideen, so könnte man nicht den Schluß ziehen, daß die Seele nichts anders ist als die Idee des Körpers. Wie begründet nun Despinoza seinen Satz? Man würde sich ein vollkommen falsches Bild von der Entwicklung des Philosophen machen, wenn man diesen Satz aus der Lehre des Parallelismus von Ausdehnung und Denken ableitete. Gewiß besagt dieser Parallelismus, daß jedem Verhältnis von Bewegung und Ruhe in der ‚ausgedehnten Sache' eine Idee in der ‚denkenden Sache' entspricht und umgekehrt, aber diese Lehre ist tatsächlich nicht die Voraussetzung der Psychologie, sondern eine später erschlossene, notwendige Folgerung. Der Boden, auf den sich Despinoza hier stellt, ist ganz anderer Art. Er nimmt eine unendliche Zahl von Ausdehnungsmodi an; jedem von ihnen entspricht eine Idee in der denkenden Sache. So fordern also schon die zahllosen Körper eine unendliche Zahl von Ideen, d. h. von Denkmodi. Gemäß seines Unendlichkeitsbegriffs, von dessen Irrtümlichkeit er sich nie überzeugen ließ, hielt es Despinoza für ausgemacht, daß diese unendliche Zahl von Körperideen die erkennbaren endlichen Ideen überhaupt erschöpft, daß es also einen Widerspruch bedeuten würde, wenn man noch die Möglichkeit anderer von uns erkennbarer Denkmodi zugäbe, und das Wesen der Seele, die doch auch ein Denkmodus sein muß, in etwas anders verlegte als in die Idee des Körpers.

Es ist ja gewiß richtig, daß Despinoza in der Erstlingsschrift, auch noch im Anhang, mit aller Entschiedenheit betont, daß es in Gott, „in der denkenden Sache", nicht bloß Ideen gibt, „welche aus den körperlichen Modifikationen entstehen", d. h. den Ausdehnungsmodi entsprechen, sondern auch solche, welche „aus der Existenz einer jeden Modifikation aller übrigen [von uns nicht erkannten] Eigenschaften entstehen" (Anhang II. 12). Aber daneben hält er fest, daß es nur eine einzige unendliche Reihe von den der Ausdehnung entsprechenden Denkmodi geben könne.

Um aber Despinozas Argument, die Seele sei nichts als die Körperidee, voll zu begreifen, muß man sich klar machen, wie er das Wesen der Idee faßte.

Nach Despinoza hat die Idee nichts Abbildliches an sich. „Das Verstehen . . . ist ein Gewahrwerden der Wesenheit und Existenz der Dinge selbst — in der Seele; so daß wir selbst niemals etwas von einer Sache bejahen oder verneinen, sondern die Sache

es ist, welche etwas von sich in uns bejaht oder verneint." Die Idee ist die Manifestation des objektiven Wesens der Dinge; das objektive Wesen existiert nur als Offenbarung des formalen Seins. Erkennen heißt, um das formale Wesen der Dinge dadurch etwas wissen, daß im Erkennenden das objektive Wesen des Erkannten existiert.

Alle Dinge haben außer ihrem formalen Sein ein objektives, d. h. ein Sein als Idee; diese Ideen sind das Denken selbst. Die Summe der objektiven Wesenheiten der Dinge ist die Gesamtheit der Modi des Denkens, welche also vollkommen erschöpft werden durch die Gesamtheit aller objektiven Wesenheiten. Hätten also die Dinge außer ihrem objektiven Sein, ihrer Idee, noch eine Seele, so müßte auch diese Seele ein objektives Sein haben, ihr müßte eine Idee in der „denkenden Eigenschaft" entsprechen, was nach dem eben Gesagten unmöglich ist.

So hat denn auch der Mensch keine andere Seele als das objektive Sein, d. h. die Idee seines Körpers. Wäre die Idee nach Despinoza etwa ein geistiges Abbild des Körpers, so hätte diese ganze Argumentation gar keinen Sinn. Denn dieses geistige Abbild wäre nicht einfach das objektive Sein, die objektive Wesenheit des Körpers selbst. Eine Stelle des Traktats, welche die Idee als ‚reprezentatio' (sic) faßt, ist entweder, wie gewöhnlich angenommen wird, die Glosse eines Lesers oder ein ungenauer Ausdruck, wie deren viele beim Philosophen unterlaufen.

Auffallend ist allerdings, daß er die in seiner Beweisführung unmittelbar enthaltene Folgerung, Geist und Körper seien als zwei reelle Seiten ein und desselben Dinges in ihrer Wurzel identisch, nicht alsbald einsah. Aber die Geschichte der Philosophie zeigt wiederholt ein ähnliches Vorbeigleiten an Konsequenzen, welche klar zutage liegen. In unserm Fall werden uns die platonischen Quellen, aus denen Despinoza schöpfte, die Tatsache noch begreiflicher machen.

Diese zur ältesten Spekulation des Philosophen gehörende Lehre von der Seele als Idee eines bestimmten Verhältnisses von Bewegung und Ruhe bereiteten dem Entdecker selbst Schwierigkeiten, welche schon in der Urschrift des Traktats und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, erst in der Ethik zum Ausdruck kommen.

Alle Kenner des Spinozismus wissen, wie schwierig es ist mit dieser Theorie vom Geist als Körperidee die andere Lehre von den Ideen der Ideen zu vereinigen. Durch die einfachste psycho-

logische Erfahrung gedrängt, mußte der Philosoph einräumen, daß jede Idee selbst zum Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Auch sie hat also neben dem formalen ein objektives Wesen, und dieses muß notwendig in Gottes unendlichem Verstand sein. Diese elementare Überzeugung hegte er selbstverständlich von jeher. Aber ursprünglich unterschied er nicht scharf genug zwischen dem Selbstbewußtsein, welches jede Idee notwendig in sich schließt, und der Reflexion über diese Idee und über das sie begleitende Selbstbewußtsein. Im Traktat über die Heilung des Verstandes und in der Ethik ist die Scheidung der beiden Gebiete vollzogen. Nur die reflexive Idee ist idea ideae (idea mentis).

Wenn es aber Ideen gibt, welche etwas anders sind als das objektive Wesen von Bewegungsverhältnissen, so ist auch die Seele nicht bloß Idee des Körpers, sondern noch etwas mehr. Die Schwierigkeit wurde dringlicher, sobald der Philosoph später die Einheit von Körper und Seele einführte. Der Geist, welcher nicht bloß Idee des Körpers, sondern noch außerdem Idee dieser Idee ist und so fort ins Unendliche, kann nimmermehr dasselbe Ding sein mit dem Körper, nur von einer anderen Seite betrachtet. Diese Schwierigkeit hat denn auch Despinoza niemals gelöst und niemals überwunden. Sie bringt einen unheilbaren Riß in seine Psychologie. Überaus interessant sind aber seine Anstrengungen, diesen Gegensatz zu überbrücken. Der älteste Versuch findet sich in einer bedeutsamen Anmerkung zum zwanzigsten Kapitel an einer Stelle, welche von den Erklärern meist als sinnlos gestrichen wird. Und dennoch griff hier Despinoza nach dem nächstliegenden Heilmittel. Sollte die reflexive Idee den Begriff der Seele als Körperidee nicht zerstören, so mußte auch sie unter die Ideen der körperlichen Modifikationen eingereiht werden. Sie durfte nicht das objektive Sein einer Idee darstellen, sondern das objektive Sein eines bestimmten Verhältnisses von Bewegung und Ruhe. Nur so erscheint sie als eine der zahllosen objektiven Seiten einer formalen (körperlichen) Wesenheit. So verläuft denn auch der Gedankengang an der genannten Stelle.

„Weil der Körper ein Maß von Bewegung und Ruhe darstellt, welches ein bestimmtes Verhältnis aufweist, meist aber von den äußeren Dingen modifiziert wird, und weil im Körper keine Veränderung Platz greifen kann, welche nicht alsbald auch in der Idee geschieht, so wird bewirkt, daß die Menschen fühlen und reflexe Ideen haben.“ Die Handschrift A fügt nach dem Wort ‚fühlen‘ nur noch in einer Klammer hinzu ‚idea reflexiva‘. In Monnikhoffs Manuskript liest man: „dat de

menschen weeromslachtige denkbeelden haben." „Das letztere", schreibt Sigwart, „ist offenbar eine Übersetzung von idea reflexiva. Aber ich kann nicht glauben," fügt er hinzu, „daß dieses Wort, das Spinoza sonst in ganz anderm Sinn braucht, hier ursprünglich sei; es ist ohne Zweifel aus dem letzten Satze des Anhangs, wo Spinoza, nachdem er die Sinnesempfindung in derselben Weise erklärt hat, zur idea reflexiva und den andern Denktätigkeiten übergeht, hier hereingebracht worden, wo es keine Stelle haben kann." Auch van Vloten-Land erklären den Zusatz für sinnlos.

Und dennoch ist er vollkommen berechtigt. Gerade der Anhang bestätigt das. Hier wird gesagt, daß wir nach Feststellung dessen, was Gefühl ist, leicht einsehen können, „wie hieraus eine reflexive Idee oder die Erkenntnis unser selbst entsteht". Es ist derselbe Gedanke, welcher im Zusatz zur Vorrede des zweiten Teiles (No. 13) zum Ausdruck kommt: „Diese Veränderung in uns, welche durch Einwirkung anderer Körper auf den unsrigen entsteht, kann nicht stattfinden, ohne daß die Seele, die sich gleichfalls beständig ändert, diese Veränderung wahrnimmt. Und das ist es, was wir Gefühl (sensus) nennen." Das Rätsel löst sich, sobald man sich bewußt wird, daß Despinoza hier in den Spuren Hobbes' wandert. Der englische Philosoph hat an einer berühmt 50
gewordenen Stelle behauptet, daß ein Mensch, welcher keinen Sinn hätte außer den Augen, und beständig ein und dieselbe Gestalt und Farbe anschauen müßte, sich seines Sehens nicht bewußt würde, so wie auch wir die Knochen der Arme nicht fühlen und nicht empfinden. Nur die Veränderung ermöglicht einen Vergleich, eine Unterscheidung, ein Urteil, ein bewußtes Wahrnehmen. Diesen Gedanken griff nun Despinoza auf; sei es, daß er ihn 1655 in Hobbes' Werk ‚De Corpore' las, sei es, daß er ihn schon früher von Freunden, die englisch verstanden, als Ansicht des Engländers vortragen hörte. Es war für ihn eine Offenbarung. Das Bewußtsein und die reflexive Idee, welche er anfangs gleich Hobbes nicht reinlich voneinander schied, nannte er offenbar im lateinischen Original des Traktats nach dem Vorgang des Hobbes ‚sensio', was der Übersetzer mit gevoel wiedergab. Auf Hobbes fußend paßte er seine Ansichten der Theorie des Engländers geschickt an. Er machte die reflexive Idee zum objektiven Wesen einer Körperveränderung, und nicht zum objektiven Wesen einer andern Idee.

Indes leuchtete ihm die Unhaltbarkeit dieser Auffassung ein, sobald er Bewußtsein und Reflexion schärfer schied. Das Bewußtsein schuf ihm keine unüberwindliche Schwierigkeit, da er es

mit der Idee selbst zu untrennbarer Einheit zu einen vermochte. Aber die reflexive Idee im eigentlichen Sinn war der einfachsten Erfahrung gemäß mit dem objektiven Wesen einer Idee und nicht direkt mit einer Körperaffektion verwachsen. Die Tatsache, daß die Seele nicht bloß das objektive Wesen des Körpers, sondern auch das der Idee des Körpers in sich faßt, macht es unmöglich, die Seele der Idee des Körpers allein gleichzusetzen und von ihr zu behaupten, sie sei ein und dieselbe Sache mit dem Körper.

In der Ethik umgeht Despinoza diese Schwierigkeit durch die Bemerkung, die Idee des Geistes und der Geist selbst seien ein und dasselbe Ding (II. XXI. Schol.).

Damit ist nun zunächst nur gesagt, daß das objektive Wesen der Idee nichts anderes ist, als eine andere Seite ihres formalen Wesens, ein Satz, welcher sich allerdings aus der Erkenntnistheorie und der Psychologie des Philosophen mit Notwendigkeit ergibt. Aber eben diese notwendige Konsequenz führt zu logischen Unmöglichkeiten und Widersprüchen. Denn unsere innerste Erfahrung erweist einen wesentlichen Unterschied zwischen der Idee unseres Körpers und der Idee dieser Idee. Auch vom Standpunkt Despinozas erscheinen sie als zwei real verschiedene Denkmodi. Ihre Identität widerspricht unserem klarsten Bewußtsein. Wenn Despinoza sich durch die an sich richtige Behauptung zu helfen sucht, daß wir bei der Idee der Idee „von der Relation zum Gegenstand der ersten Idee absehen", so vergißt er, daß diese Relation nach den intimsten Wurzeln seiner Erkenntnistheorie das eigentlichste, einzige Wesen dieser Idee ausmacht, daß wir also von ihr nicht absehen können, ohne das ganze Sein der Idee aufzuheben. Die Idee ist nichts als das objektive Wesen des Körpers, und eben dieses objektive Wesen müßten wir unberücksichtigt lassen, um die Idee der Idee bilden zu können. Das ist die unlösbare Antinomie, welche auch noch die ganze Psychologie der Ethik beherrscht — und entwurzelt.

In einem Punkt wurde der reife Philosoph von seinem Scharfsinn nicht verlassen. Er sah ein, daß er nicht mehr wie früher aus der Seele als Idee des Körpers die Einheit von Stoff und Geist und erst daraus die Einheit der unendlichen Attribute, der Ausdehnung und des Denkens in der göttlichen Substanz erschließen dürfe. Deshalb bemüht er sich in der Ethik, zuerst diese letzte Einheit festzulegen; dann erscheint ihm die Einheit der entsprechenden Modi — Körper und seine Idee — nur als Anhang jener Lehre (II. VII. Schol.); und hat er einmal den Monismus des Stofflichen und Geistigen im Menschen und damit alle Denkvorgänge als Körperideen in der Hand, so glaubt er, die

Schwierigkeit, die er doch wohl gefühlt haben muß, daß die Seele noch etwas mehr ist als Körperidee, beiseite schieben zu können.

Diese Andeutungen müssen hier genügen. Sie zeigen uns, wie gewisse Voraussetzungen des kurzen Traktats unbarmherzig zersetzend in die Schlußfassung des Systems eingreifen, obwohl die monistisch-parallelistische Theorie selbst damals noch nicht ausgebildet war.

Daß sich diese Theorie in der Erstlingsschrift bereits vorfindet, gilt vielfach als ein unantastbares Dogma der Spinozaforschung.

Für die Geschichte der spinozistischen Psychologie und speziell für die Entwicklung des Problems der Einheit von Leib und Seele ist diese Frage von eminenter Bedeutung. Kurz bevor die Feder seiner im Tode erstarrten Hand entfiel, veröffentlichte Jakob Freudenthal im Archiv für die gesamte Psychologie einen 51
Aufsatz ‚Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza'.

Aber gerade dieser mißglückte Versuch erzeugt die Gewißheit, daß die parallelistische Einheitslehre der Erstlingsschrift noch fremd ist. Gewisse Keime, aus denen sie sich entwickeln konnte und entwickelt hat, fehlen nicht. Daß sie aber schon hier „mit aller Entschiedenheit ausgesprochen" wird, ist ganz unhaltbar.

Freudenthal hat recht, wenn er die Widersprüche im Traktat nicht als Gegengrund gelten läßt. Aber diese Verwirrung in dem uns überlieferten Text darf nun doch nicht maßlos ausgebeutet werden. Freudenthal stützt sich auf zwei Gruppen von Texten. Die eine umfaßt die Zusätze zur Vorrede des zweiten Teiles und zum 20. Kapitel, sowie eine Stelle aus dem Anhang der Erstlingsschrift (Sigwart: 59. A. 13; 121. A. 4: 157 [15]). So weit sie unseren Gegenstand berühren, besagen die Stellen einfach, daß keine Veränderung in unserem Körper, der nichts als ein bestimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe darstellt, stattfinden könne, ohne daß zugleich in demselben Maße die Seele, d. h. die Idee des Körpers, verändert würde. Die zweite Textgruppe steht im 19. Abschnitt des zweiten Teiles (Sigw. 116 [6] u. 117 [8—10]. In ihr wird, wenn man genau zusieht, nur gelehrt, daß gewisse Veränderungen der Seele aus dem Attribut des Denkens allein abzuleiten sind und nicht durch den Körper verursacht werden. So mannigfaltig nun auch die über- und nebeneinander gelagerten Schichten des Traktats sein mögen, so ist doch aus der Textgestaltung und dem Zusammenhang sicher, daß der zweite Teil des Anhangs ganz aus einer und derselben Pe-

riode stammt; das gleiche gilt wenigstens von allen jenen Absätzen im 19. Kapitel, welche aufeinander Rücksicht nehmen.

Nun wird im Anhang II ausdrücklich gelehrt, das Wesen der Seele bestehe allein darin, „daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objektes ausgeht, welches in der Natur realiter existiert" (ontstaande van het wezen eenes voorwerps, 'twelk inder daad in de Natuur wezentlijk is). Eine andere Stelle desselben Anhangs, welche auch Freudenthal anführt (77), besagt geradezu, daß die Seele ihren Ursprung aus dem Körper hat und in ihren Veränderungen vom Körper abhängt (Sigw. 152 [3]). Im Verlauf des 19. Kapitels, auf dessen ersten Teil Freudenthal sich beruft, wird von den Wirkungen geredet, welche der Körper auf die Seele ausübt, und zwar mit ausdrücklichem Verweis auf jene kurz vorhergehenden Stellen, in denen nach Freudenthal jede Wechselwirkung ausgeschlossen werden soll. Beide Teile kann man nur künstlich in Gegensatz zueinander bringen. An der zweiten Stelle schreibt Despinoza, der Körper bewirke, „daß die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnehme, was durch nichts anderes verursacht wird als durch Bewegung und Ruhe zusammen, weil in dem Körper keine anderen Dinge als diese sind, durch welche er wirken könnte. So, daß alles, was außer dieser Wahrnehmung noch weiter in der Seele geschieht, durch den Körper nicht verursacht werden kann." Die kurz vorhergehenden Sätze, welche Freudenthal für sich in Anspruch nimmt, sprechen ganz allgemein den Grundsatz aus, daß alle Bewegung und Ruhe nur von der Ausdehnung ausgehe und so auch alle Modi des Denkens nur von der Eigenschaft des Denkens verursacht seien. In demselben Atemzug wird aber eingeräumt, daß die Richtung der Bewegung von der Seele durch Vermittlung der Lebensgeister beeinflußt werden könne.

Was nun die Wirkungen der denkenden Eigenschaft anlangt, fügt Despinoza hinzu, „so ist die vornehmste derselben ein Begriff von Dingen, der Art, daß, je nachdem sie diese begreift, daraus entweder Liebe oder Haß usw. hervorgeht. Diese Wirkung nun kann, weil sie keine Ausdehnung in sich schließt, dieser auch nicht zugeschrieben werden, sondern allein dem Denken; so daß von allen Veränderungen, die in dieser Weise entstehen, die Ursache keineswegs in der Ausdehnung, sondern allein in der denkenden Sache gesucht werden muß."

Despinoza unterscheidet also schon hier, genau wie an der zweiten Stelle, zwischen verschiedenen Wirkungen in der Seele;

die einen umschließen die unmittelbare Vorstellung des Körpers, also einer ausgedehnten Sache, und sind deshalb nicht reine Wirkungen der denkenden Eigenschaft; die andern stehen nur mittelbar in Beziehung zur Ausdehnung und fließen direkt aus dem Denken selbst. Erst später hat Despinoza leider diese fruchtbare Unterscheidung aufgegeben und dadurch allerdings den strengen Parallelismus ermöglicht, obwohl er noch in der Ethik, wie Freudenthal bemerkt (85), die Dinge Ursachen der Ideen nennt, „während sie doch der parallelistischen Theorie zufolge nur ihre Objekte sind".

Wenn wir jetzt die erste Gruppe der von Freudenthal angezogenen Texte zur Vergleichung herbeiziehen, so finden wir an allen Hauptstellen des Traktats ganz einheitlich die Lehre durchgeführt, daß 1) allen Veränderungen im Körper gewisse Veränderungen in der Seele entsprechen, und daß 2) einige dieser Veränderungen in der Idee vom Körper bewirkt werden, andere nicht. Da nun Despinoza, wie wir gezeigt haben, die Idee als objektives Wesen des Körpers darstellt, kann er, bei weniger genauer Ausdrucksweise, den Körper Ursprung der Seele nennen. Wenn er gleich im Anschluß daran die Veränderungen der Seele — das Adjektiv ‚alle' vor Veränderungen steht in Handschrift A in Klammern — vom Körper abhängig macht, so ist zu bedenken, daß dieser Ausdruck selbst in einer parallelistischen Theorie erlaubt wäre. „Pendere ab aliquo" kann auch durch ‚bedingt werden' übersetzt werden; daß aber die Veränderungen der Seele durch Verschiebungen der Bewegung und Ruhe bedingt werden, war auch später Despinozas Ansicht.

Diese gegenseitige Abhängigkeit des Leibes und Geistes war zum Teil eine Erfahrungstatsache und allgemein angenommen. In der Form aber, welche ihr Despinoza gab, war sie unbeweisbar und unbegreiflich; denn dadurch, daß er von Ideen der körperlichen Veränderungen sprach, verband er alle möglichen körperlichen Änderungen mit Selbstbewußtsein und verstieß so gegen evidente Tatsachen der inneren Erfahrung. Zum vollen Parallelismus hatte er von da an allerdings nicht mehr weit. Dieser volle Parallelismus im späteren spinozistischen Sinn macht aus Körper und Geist ein und dasselbe Ding unter verschiedenen Gesichtspunkten. Der Parallelismus des Traktates besagt bloß, daß die körperlichen und geistigen Tätigkeiten sich vollkommen entsprechen — das muß man Freudenthal zugeben —, er fordert aber die Einheit beider

Reihen nicht; und deshalb kann der junge Despinoza, ohne sich in einen Widerspruch zu verwickeln, von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele sprechen.

Diese Lehre selbst regt neue Fragen an. Es bleibt nämlich zu untersuchen, wie sich diese psychologische Theorie von der Wechselwirkung zu der erkenntnistheoretischen von der Passivität des Erkennens verhält. Das ist das dritte Problem.

Die körperlichen Zustände erzeugen nach Despinozas ursprünglichem Gedankengang die ihnen entsprechenden Ideen im unendlichen göttlichen Verstand. Der Übergang von einem Zustand in den andern bewirkt, daß die Ideen sich ihrer bewußt werden, und als solche Bewußtseinszustände sind sie die jedem körperlichen Zustand entsprechenden geistigen Korrelate, sie sind die Seelen der Körper. Seele und Körper bilden ein Ganzes, eine Einheit, über deren Wesen sich der Philosoph im Traktat noch nicht klar geworden ist. Da er aber Seele und Körper trotz dieser Einheit für real verschieden hält, kann er eine Wechselwirkung beider behaupten. Indes findet nur bei ganz bestimmt abgegrenzten Vorgängen eine Einwirkung der Seele auf den Körper statt.

Um sich darüber klar zu werden, muß man wissen, daß Despinoza zunächst unabhängig von seiner Psychologie drei Er-
52 kenntnisstufen aufstellte. Die niedrigste, der Wahn, ist die einfache körperliche Vorstellung und manifestiert sich in doppelter Weise, als Wissen durch Hörensagen und als Erfahrungswissen. Die zweite, der wahre Glaube, baut sich auf den mehrfach kombinierten ersten Erkenntnissen auf und besteht in Vernunftschlüssen. Die dritte, die klare (intuitive) Erkenntnis „entsteht durch Gefühl und Genuß der Sache selbst“ (II. 2). Da war es denn allerdings eine schwere Aufgabe, die dreistufige Erkenntnistheorie mit der Seelenlehre in Einklang zu bringen; denn psychologisch lag nichts vor als die Idee, d. h. das objektive Wesen eines festen, innerhalb bestimmter Grenzen pendelnden Verhältnisses von Bewegung und Ruhe.

Es war klar: diese Idee mußte irgendwie differenziert werden. Despinoza suchte das dadurch zu erreichen, daß er in die Erkenntnis, in die Idee ein tätiges und ein leidendes Element hineinverlegte. Das Leiden besagt einen Einfluß von außen her, welcher naturgemäß das innerste Sein der Idee angreift, ihre Wesenheit herabstimmt, gleichsam vermindert. Die aus dem Innern quellende Tätigkeit dagegen kann auf keine Weise ihre Selbstver-

nichtung betreiben, sie begründet und vermehrt die Wesenheit der Idee, der Seele. So besagt denn dieses aktive und passive Doppelleben der Seele, welches der Philosoph immer festhielt, an sich keinen Widerspruch. Nur ein Punkt dieser Lehre erfuhr schon innerhalb der Erstlingsschrift eine Entwicklung, deren verschiedene Stufen in Gegensatz zueinander stehen. Das hatten die Erklärer vielfach nicht auseinander gehalten und konstruierten Widersprüche, welche nicht vorhanden sind.

Man hat wiederholt alle Stellen des Traktats, an denen von 53
der Erkenntnis als reinem Leiden die Rede ist, zusammengestellt und sie in Gegensatz gebracht zur reinen Aktivität des Erkennens, wie sie in der Ethik geschildert wird. Dabei ist man sich nicht immer bewußt geblieben, daß auch in der Ethik das Leiden der Seele durch unvollständige (inadäquate) Begriffe als wesentlicher Bestandteil der Lehre auftritt. Überdies stellte es sich heraus, daß auch im Traktat die reine Tätigkeit des erkennenden Geistes immer wieder durchschimmert, daß manche Sätze sich nur mit dieser Lehre vereinigen lassen, ja daß gerade solche Sätze öfter in den innigsten Zusammenhang treten mit der ursprünglichen, ihnen allem Anscheine nach widersprechenden Ansicht von der Passivität aller Erkenntnis.

Die mangelhafte Überlieferung der Erstlingsschrift erklärt hier manches; man braucht aber doch nicht bei jeder auftauchenden Schwierigkeit nach dieser Richtung zu flüchten. Gern sei eingeräumt, daß an einigen Stellen von einem Leiden des Geistes die Rede ist, welches sowohl mit anderen Ausführungen desselben Werkes als auch mit der Ethik in Widerspruch steht. Daran trägt aber in erster Linie die alte Psychologie des Philosophen, nicht seine Erkenntnislehre die Schuld.

Solange nämlich Despinoza die menschliche Seele als etwas Substantielles in dem oben angegebenen Sinne oder als eine Art Akzidens des Körpers, von ihm verschieden, faßte, ließ er das objektive Wesen der Dinge, d. h. ihre Ideen, in der Seele wie in ihrem Träger ruhen. Dieser Träger, ein Vermögen, verhielt sich rein passiv, weil nicht er die Idee erzeugte. Das objektive Sein der Dinge setzte sich selbst. Von ihm war der Träger afficiert. Sobald Despinoza also das Seelenvermögen fallen ließ, fiel auch diese Art der Passivität des Erkennens von selbst. Nur der Ausdruck blieb noch einige Zeit bestehen; in der Terminologie war Despinoza stets ungenau. Doch auch hier hat man es nicht bloß mit Atavismus und einem Mangel an Konsequenz im Wortgebrauch zu tun. Der Philosoph hielt auch damals noch an der Auffassung fest, daß jedes Ding die Erkenntnis seiner selbst in dem unendlichen Verstand

Gottes ‚verursache'. Diesen Satz widerlegte er später ausdrücklich im zweiten Buch der Ethik, Proposition fünf und sechs. Außerdem rang er mit dem Problem, wie sich im Menschen selbst die Selbsterkenntnis von den ersten verworrenen Anfängen zur Klarheit durcharbeite. Den Unterschied der verworrenen Erkenntnis von der klaren und deutlichen faßte er damals als den Unterschied zwischen Leiden und Tätigkeit auf. Diese Einsicht modifizierte er später, hielt sie aber im wesentlichen stets fest. So lag also auch in der selbständigen, von jedem Seelenvermögen losgelösten Idee ein passives Element, weil diese Idee als Erzeugnis des Körpers erscheint.

Indessen erfuhr die Lehre von der passiven Erkenntnis schon im Traktat viele ziemlich einheitlich durchgeführte Einschränkungen. Da die Idee nach Despinoza das objektive Wesen des Dinges selbst ist, identisch mit dem objektiven Wesen, so ist sie eigentlich mit dem formalen Wesen der Sache selbst gegeben. Da aber der Philosoph im Traktat die Vereinigung der beiden Wesenheiten, der formalen und der objektiven, zwar stets betont, aber über die Art ihrer Zusammengehörigkeit zu keiner klaren Einsicht vorgedrungen ist, greift er zum uneigentlichen und bildlichen Ausdruck einer Verursachung der objektiven Wesenheit durch die formale.

Wir haben schon oben, als wir Freudenthal widersprachen, darauf hingewiesen, daß diese direkte ‚Verursachung' der Idee durch den Körper keineswegs das ganze Reich der Ideen beherrscht. Und eben hier berührt man den Punkt, an dem die Erkenntnistheorie der Erstlingsschrift in die Psychologie einmündet. Nur bei der ersten Art der Erkenntnis, ‚dem Wahn', tritt diese Verursachung in volle Tätigkeit. Die zweite und dritte Art ist unabhängig und aktiv. Dieser Auffassung widerspricht keine einzige Stelle im Traktat, welcher dagegen notwendig unverständlich bleibt, solang man alle diese Unterscheidungen außer acht läßt. Man muß nämlich nach Despinoza zwei Arten von Passivität genau sondern. Die eine haben wir oben berührt. Die andere ist ein Leiden, welches nicht auf die ‚Verursachung' durch den erkannten Gegenstand zurückgeht, sondern der selbsttätigen, rein aktiven Idee innewohnt und daraus abzuleiten ist, daß der Mensch durch Vereinigung mit einem unvollkommenen Gegenstand und durch Begierde nach einem vergänglichen Gut an Güte, Vollkommenheit, Wesenheit nicht zu-, sondern abnimmt. Bei diesem Prozeß ist aber die bewirkende Idee, sofern sie eine Erkenntnis besagt, nicht
54 leidend, sondern aktiv. Das ist die Theorie, welche wir jetzt näher zu untersuchen haben.

Wie das formale (physische) Wesen der Dinge nur in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen vollwertig und wirklich ist, so enthält auch das objektive (intelligible) Wesen nur dann wahrhafte Vollkommenheit, wenn dieser Zusammenhang mit dem Ganzen, mit Gott, vom Erkennenden erfaßt wird. Da nun die Idee nichts ist, als das objektive Wesen der Dinge, und die selbstbewußte Idee die Seele des Körpers ausmacht, so kann Despinoza im Traktat folgerichtig sagen, daß die Seele um so mehr Wesenheit hat, je vollkommener sie diesen Zusammenhang schaut, je näher sie der ganzen Wahrheit kommt (II. 15 Schluß). Im ganzen Traktat erscheint immer die Erkenntnis als Vereinigung mit der erkannten Sache; daraus fließt der stets von neuem eingeschärfte Grundsatz, daß die Erkenntnis, die Idee, die Seele, ihre Vollkommenheit, Beständigkeit, Wesenhaftigkeit und Seinsfülle von der Vollkommenheit des erkannten Gegenstandes erhält. Die höchste Vollkommenheit erklimmt sie erst auf der letzten Erkenntnisstufe, in der intuitiven Einsicht und dem unmittelbaren Genuß der Sache selbst. Auch wenn Despinoza von diesem Höhepunkt spricht, räumt er ein, daß dieser vollkommene Gegenstand seine Erkenntnis in der Seele *erzeugt*, während er daneben auch im Traktat beständig lehrt, daß *diese* Erkenntnis *jedes* Leiden ausschließt.

Er denkt sich die Sache folgendermaßen: Jede Erkenntnis ist mit einem bejahenden oder verneinenden Urteil über Wahrheit oder Falschheit, Güte oder Schlechtigkeit verbunden. Diese Bejahung oder Verneinung ist das, was man Wille nennt. Der Wille ist weder Substanz noch Vermögen, sondern eine Reihe von Akten, also notwendig, nicht frei. Dem Willen folgt die Begierde, d. h. die Neigung zu etwas, was uns als gut erscheint.

Die unvollkommenste Art der Erkenntnis, der Wahn, welcher entweder vom Hörensagen oder durch einseitige Erfahrung entsteht, hat Begierden zur Folge, die uns mit unvollkommenen, also unsere Wesenheit mindernden Dingen vereinigen. Das ist der Ursprung der schädlichen Leidenschaften; sie müssen überwunden werden. Aber wohlgemerkt, auch diese Wahnbegierde quillt aktiv aus der Idee, d. h. die Idee ist Ursache, nicht etwa der Körper. Passiv im strengen Sinn sind nur die ersten körperlichen Wahrnehmungen. Sowohl das Wissen durch Hörensagen als auch die einseitige Erfahrung sind nämlich nichts als Wahrnehmungen gewisser körperlicher Affektionen, also eines bestimmten, innerhalb

fester Grenzen sich ändernden Verhältnisses von Bewegung und Ruhe. Wenn Despinoza von der Seele als Idee des Körpers redet, so meint er zunächst nur das objektive Wesen einer bestimmten Veränderung im Körper, also, erkenntnistheoretisch ausgedrückt, die erststufige Wahnerkenntnis.

Diese erste körperliche Wahrnehmung als Körperidee wird im oben angegebenen bildlichen Sinn vom Modus der Ausdehnung erzeugt. Und so ist jede neue Veränderung im Körper als solche aus der Idee selbst nicht ableitbar, sie muß stets von neuem passiv erlebt werden.

Von der Idee jeder Veränderung aus lassen sich aber Reihen von Gedanken entwickeln, welche ohne Beeinflussung durch den Körper (wenn auch nicht ohne Veränderung des Körpers) verlaufen. Die mitlaufenden Ideen der Körperveränderungen sind immer nur ein Anlaß, eine notwendige Bedingung, um das in dem Ideenzusammenhang selbst quellende immanente Leben auszulösen; sie sind ein Sprungbrett, von dem aus man sich in das selbstherrliche und selbsttätige Reich der Ideen aufschwingt. Es gibt zwei Reihen dieser aktiven Ideen. Die eine entspricht der zweiten, respektive dritten Erkenntnisstufe und verläuft in Schlußfolgerungen. Diese Ideen enthalten noch ein leidendes Element, nicht als ob sie als Erkenntnis von einem Ausdehnungsmodus erzeugt würden, sondern weil sie den Zusammenhang der Welt nicht voll erfassen, die Dinge immer noch einseitig betrachten, teilweise im Dienst der Leidenschaften stehen und somit einige Atome von Veränderlichkeit, Selbstauflösung, Vernichtung in sich bergen. In der vollen Freiheit klarster Gotteserkenntnis lebt und ruht man erst auf der höchsten Erkenntnisstufe. Despinoza lehrt ausdrücklich, daß die erste körperliche Wahnidee den Ausgangspunkt auch dieser Hocheinsicht bildet (II. 22 [5]):

„Weil aber diese Idee", so schreibt er, „keine Ruhe finden kann in der Erkenntnis des Körpers, wenn sie nicht zur Erkenntnis dessen übergeht, ohne das der Körper und die Idee selbst weder bestehen, noch begriffen werden können, so wird sie denn auch, nach vorhergehender Erkenntnis, sofort mit diesem Gegenstand durch Liebe vereinigt."

Auch diese höchste Idee wird nach der Ausdrucksweise des Traktats von Gott hervorgebracht (II. 26. 2); dieses Bewirktsein ist aber kein Leiden, weil Gott, nach Despinoza, keine äußere, sondern eine innerliche Ursache ist. Diese Grundzüge der ältesten Theorie Despinozas zur Vereinigung seiner Erkenntnis- und seiner

Seelenlehre sind zwar im Traktat vielfach durch eine schwankende Terminologie entstellt, aber nirgendwo gänzlich durchbrochen.

Die eigenartige Spekulation enthüllt sich aber erst in voller Klarheit, wenn man ihre Quellen untersucht.

5. Zeitgenössische Quellen der Psychologie Despinozas.

Man darf den Einfluß der platonisierenden Denker des 17. Jahrhunderts nicht nach den herausgegebenen, direkt apologetischen Werken schließen. Diese sind weder zahlreich noch bedeutend. War es doch auch nicht ganz gefahrlos zugunsten des Lehrers des Stagiriten, gegen den Schüler einzutreten. Die Todesstrafe, welche das Pariser Parlament unter dem 4. September 1624 gegen alle philosophischen Neuerer erlassen hatte, wurde erst 1670 durch Boileaus satirische Epistel L'arrêt burlesque unmöglich. Man erinnerte sich an die Verbannung dreier Studenten der Pariser Hochschule, welche gegen die aristotelischen Elemente und die substantiellen Formen in einer öffentlichen Disputation auftreten wollten; die Verleger und Verkäufer solcher Thesen wußten, daß ihnen Stockschläge angedroht waren. Um so begeisterter klangen die mündlichen Lobreden auf Plato, den man in Plotin, Proklus und Pseudo- 55
Dionysius wiederfand; wo immer das neu aufblühende Studium Augustins Freunde zu philosophischen Zirkeln vereinigte, erscholl das Lob Platos von allen Lippen.

Es war ein eigenartiger, künstlich hergestellter Platonismus, aber langsam drang man doch zum echten vor. Der ‚moderne Plato', wie Boutroux Descartes mit Recht genannt hat, warb auch Ahnungslose für den Griechen, wie früher ein Kepler, ein Campanella, von Patrizzi und andern ganz zu schweigen. Auch Malebranche erfüllte später diesen Beruf.

Despinoza konnte im Jahre 1650 im Werk des Oratorianers Morainvillier, Examen philosophiae Platonicae, das Endliche und Unendliche als Prinzipien des Seins, die Natur als eine Art Mittelding zwischen Seele und Körper, und die geheimnisvolle Einheit als das oberste, von Gott ausgehende Wesen finden; er las hier von Gott als der höchsten Seele und von den übrigen an ihm teilnehmenden Geistern; natürlich lauter neuplatonische Denkarbeit.

Wenn der Philosoph im Jahre 1657 noch keinen Titel für sein Erstlingswerk ersonnen hatte, so wies ihn ein anderer Oratorianer, Lecointe, auf die richtige Fährte. Sein Werk ‚La morale de Platon' enthält folgende Abschnitte: I. Von der Erkenntnis Gottes; II. Von der Erkenntnis seiner selbst; III. Von der Liebe zu sich selbst; IV. Von der

welcher bekanntlich in Prag theologische Vorlesungen hielt und dreizehn Jahre Kanzler der Universität war. Dagegen zählte Athanasius Kircher S. J. zu den wärmsten Bewunderern des Prager Arztes. Nach 26 Jahren (1662) veröffentlichte Marcus Marci sein reifstes Werk ‚Philosophia vetus restituta', nach welchem sein System endgültig zu beurteilen ist.

Wir können dieses unmöglich in breiter Ausführlichkeit vorlegen. Nur jene Punkte, welche für das Verständnis Despinozas dienlich sind, sollen erörtert werden. Einzelheiten sind in die Anmerkungen verwiesen.

Die von Gott geschaffenen Formen der Dinge können ganz passend Ideen genannt werden, schreibt Marci, weil sie alle Zufälligkeiten und Vollkommenheiten des Dinges enthalten.

„Deshalb nennt man die Seele des Löwen die Idee seines Körpers, weil es ihre Wesenseigentümlichkeit ist, daß sie sich in diesem Subjekt zu einem organischen Wesen, wie es dem Löwen und nicht etwa dem Ochsen eignet, auswächst."

Diese Seele, diese Idee, ist in den einzelnen Individuen nicht etwa eine Substanz, sondern eine gleichmäßig dem Ganzen und den Teilen innewohnende Qualität. Später hat Marci diese Lehre mit der Theorie einer sinnlichen Weltseele aufs engste verschmolzen.

Alle Formen mit Ausnahme der vernünftigen Seelen wurden von Gott ursprünglich in einer einzigen einfachen Wesenheit erschaffen. Das ist die Seele des im chaotischen Zustand befindlichen Urstoffes. Diese sensitive Weltseele, zugleich mit dem Stoff geschaffen, von ihm unzertrennlich, ist ein und dieselbe in allen Wesen; auch im Menschen besteht sie neben der geistigen Seele, ist aber hier weder Substanz noch Form im strengen Sinn. In dieser Fassung wurde diese Ansicht damals von vielen katholischen Gelehrten gehalten. Männer wie Athanasius Kircher waren ihr nicht abgeneigt; nur sprachen sie vorsichtiger von einer vis plastica.

Diese Weltseele ist nach Marcus Marci nichts anderes als die Idee des Chaos, und in den Einzelwesen verdeutlicht sie sich zur Idee des Körpers. Die andern Ideen (ideae seminales) sind als konfuse Ideen im Stoffganzen enthalten und bringen aus dem Stoff mit Hülfe der Weltseele alle Dinge hervor. Nur die Menschenseele wird stets von Gott unmittelbar geschaffen.

Auf die verwickelten Theorien Marcis können wir uns hier nicht einlassen. Bemerkenswert ist nur, daß er all seinen Scharfsinn aufbietet, um zu erklären, warum sich der eine, allgemeine sensitive Erkenntnisakt der Weltseele nicht in den einzelnen Ideen (Seelen) der Körper abspiegelt, und wie hinwiederum die immanenten Akte der einzelnen sensitiven Ideen von der Weltseele nicht einfach wahrgenommen

werden. Alles, was der spätere Pantheismus über das Verhältnis des allgemeinen Bewußtseins zum besonderen aufzudecken bemüht war, ist hier schon vorgebildet. Von Pantheismus ist aber bei Marci selbst keine Spur.

So sehr nun auch der Ausgangspunkt des böhmischen Platonikers mit seiner Formel sensitive Seele = Form = Idee von allen spinozistischen Grundlagen abweicht, so eng berühren sich beide Gedankenreihen in dem Augenblick, da Marci die sensitive Erkenntnis des Stoffchaos mit der Stoffidee und die Sensationen der Tiere mit ihrer Körperidee gleichsetzt. Despinoza dehnt einfach die Anschauungen Marcis auf die Menschenseele aus.

Noch mehr nähern sich beide Theorien auf dem eigensten psychologischen Felde des böhmischen Gelehrten. Er selbst suchte seinen höchsten Ruhm in der Erforschung der Analogien zwischen den Körperideen und den sinnlichen Erkenntnisakten; mit andern Worten, er suchte von der sinnlichen Erkenntnis aus zur sensitiven Seele vorzudringen, die Wesensähnlichkeit und die Gleichheit der Tätigkeit beider nahe zu bringen und so auch unmittelbar von der Erkenntnislehre aus den Namen Idee für die Form zu rechtfertigen. Auf seinen Spuren wird Despinoza wandeln; unsere ganze vorhergehende Darstellung zeigt es deutlich.

Das Interessanteste bei der Sache ist der Umstand, daß sowohl Marci als Despinoza von der Voraussetzung ausgehen müssen, die Erkenntnis sei nichts anders als das sich selbst manifestierende objektive Wesen des Dinges selbst. Die einschlägigen Ausführungen des Philosophen haben wir oben dargelegt. Marci verteidigt die gleiche Theorie mit staunenswertem Scharfsinn gegen die wohlgezielten Angriffe des P. Arriaga.

Verweilen wir einen Augenblick bei der gemeinsamen Quelle dieser Erkenntnislehren. Wir werden dabei auf bisher unerkannte Berührungspunkte zwischen Spinozismus, Platonismus und Scholastik stoßen.

Bereits Nikolaus von Kues und Marsilius Ficinus treten mit aller 57
Wucht für den Satz ein, daß das Intelligible in den Dingen identisch sei mit dem sie erkennenden Verstandesakt. Diese Theorie ist für sie nichts Nebensächliches, Zufälliges. Sie bedeutet eine eigenartige Fassung des Erkenntnisproblems, sie soll die Selbstherrlichkeit und reine Aktivität des Denkens gegen diejenigen ausspielen, welche das Erkennen vornehmlich als Leiden bezeichnen.

Es ist aber verfehlt, diese Anschauung als eine volle Neuschöpfung des Platonismus und Augustinismus der Renaissance hinzustellen. Mit unzähligen, freilich von der Geschichte der Philosophie bislang noch

nicht entworrenen Fäden hängt sie mit gewissen Richtungen der scholastischen Erkenntnislehre zusammen. Ja, für manche Philosophen des 17. Jahrhunderts bildeten diese Zweigströmungen in der Scholastik eine ergiebigere Quelle als die Schriften des Cusaners und des florentinischen Plato.

Im Anschluß an die Theorien einiger Thomisten, zumal Cajetans, erklärten platonisierende Philosophen des 17. Jahrhunderts, daß der Erkenntnisakt eine Einigung des Erkennenden und des erkannten Gegenstandes bedeute, welche inniger sei als die Einheit zwischen Seele und Leib, Materie und Form. Sie kamen zu diesem Schluß durch folgende Erwägungen. In jedem Ding unterscheidet man das formale (physische) Sein und das intelligible, objektive Wesen. Dieses intelligible Sein vereinigte sich gemäß der Lehre dieser Denker seiner individuellen Eigenheit und Wirklichkeit nach mit dem erkennenden Geist, und so wird denn die Erkenntnis selbst identisch mit dem objektiven Wesen des Erkannten (cognitio est ipsa quidditas rei). Von diesem Erkenntnisakt unterschieden sie den durch die Erkenntnis geschaffenen mentalen Konzept (verbum mentis; nach ihnen = species impressa). Sie fanden einen Gewährsmann am jungen Augustinus. Dieses Zusammenfallen des objektiven, d. h. wahrnehmbaren Wesens der Dinge mit dem Erkenntnisakt behaupteten sie auch für die sinnliche Erkenntnis; ja für diese sogar in erster Linie. So kamen sie folgerichtig dazu, die Selbsterkenntnis eines Geistes einfach mit dem objektiven Wesen seiner selbst zu identifizieren.

Nachdem einmal die Identität des objektiven Seins der Dinge und des Erkenntnisaktes festgelegt war, bemühten sich die platonisierenden Philosophen, und in erster Linie die katholisch-rechtgläubigen, auf der einmal eingeschlagenen Linie vom Erkenntnisakt zur Grundlegung der Psychologie vorzudringen. Sie drückten das Problem so aus: Welche Verwandtschaft besteht zwischen den Ideen als formbildenden Kräften und den Ideen, respektive den Sinneswahrnehmungen, als Erkenntnismitteln? Der bedeutendste Pionier auf diesem Feld ist, wie gesagt, Marcus Marci. Er bemühte sich, den Begriff der (sinnlichen) Seele als Idee des Körpers sowohl vom psychologischen als vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu rechtfertigen. Hier ist er also mittelbar oder unmittelbar Lehrmeister Glissons und Despinozas.

Und nun Glisson selbst. Ein rätselhaftes Verwandtschaftsverhältnis besteht zwischen diesem originellen englischen Denker und dem holländischen Einsiedlerphilosophen.

Glisson wird gewöhnlich mit Recht unter den Biusisten, 58
Hylozoisten aufgezählt. Man nannte sie so im Gegensatz zu den Materialisten, welche man damals als ‚Mechanisten' bezeichnete. Sie lehrten, daß der Stoff (ὕλη) aus sich selbst Leben (βίος, ζωή) habe; ihm sei Bewegung, Begehren und Vorstellen zu eigen. Ohne diese Eigenschaften sei eine Substanz überhaupt undenkbar.

Manche unter den Hylozoisten, so zumal Glisson, kamen noch dadurch der spinozistischen Ansicht näher, daß sie das Leben des Atoms oder des Organismus als Idee der Struktur dieser Stoffmonade ansahen. Wieviel oder wie wenig unser Philosoph von den Hylozoisten seiner Zeit beeinflußt wurde, läßt sich nicht genau bestimmen. Wir sehen aber, daß die damalige Naturphilosophie sich lebhaft mit einem schwierigen Problem beschäftigte; sie wollte einerseits die Ansicht niederschlagen, daß sich das Leben durch die Bewegung der Materie vollkommen erklären lasse, anderseits den Dualismus von Leib und Seele überwinden. Die spinozistische Lösung ist nur eine der vielen Lösungen, welche damals vorgeschlagen wurden, und sie bewegt sich ganz im Rahmen der zeitgenössischen Philosophien. Die von uns gegebenen Andeutungen zeigen also deutlich, wie viele der sonst für spezifisch-spinozistisch ausgegebenen Gedanken im zeitgenössischen Denken auf- und abwogten und wie unrecht diejenigen haben, welche Despinoza auf einsamer Höhe wandeln lassen.

Wir wollen damit gewiß nicht behaupten, daß sich zufällige Eindrücke und Lesefrüchte plötzlich zu einem neuen System im Geist des Philosophen zusammenfanden. Die psychologischen Prozesse sind unentwirrbar verwickelt und lassen sich nicht durch eine restlose Analyse in die einfachsten Bestandteile zerlegen.

Unsere Untersuchungen und Vermutungen sollen nur auf die Kräfte hinweisen, welche den suchenden Geist Despinozas von allen Seiten erregten und beunruhigten, aufhielten und anspornten. Er mußte sich mit ihnen messen, vieles sich aneignen, manches von sich abstoßen. In diesem Zusammenhang verdient Glissons Philosophie die lebhafteste Aufmerksamkeit.

Außer Leibniz eröffnen wenige philosophische Schriftsteller des 17. Jahrhunderts das Verständnis ihrer Zeit und der sie bewegenden metaphysischen Strömungen so vollkommen wie der Engländer Franz Glisson. Er ist ein lebendiger Beweis für den ungebrochenen Faden der Philosophie in den Werkstätten der Scholastik und der kühnsten Neuerer des 17. Jahrhunderts.

Glisson wird wenig erwähnt und kaum verstanden. Das ist Unkenntnis, Zufall und Mode; diese Tatsache fließt aus der Zwangsvorstellung, daß die bekannten Philosophen und großen Systematiker bedeutendere Denker sind, als die im Dämmerlicht der Geschichte verschwindenden Unbekannten. Glissons großes Werk De natura substantiae energetica, seu de vita naturae eiusque tribus primis facultatibus (London 1672) steht in innigster Fühlung mit der scholastischen Philosophie, setzt sich auf Schritt und Tritt mit Suarez auseinander, prüft eindringlich, mit vollendeter Höflichkeit, ohne das ungezogene Zetern so vieler zeitgenössischer Denkergrößen, alle Meinungen, die liebenswürdig abgewiesen werden; und dennoch wahrt sich Glisson stets eine unantastbare Selbständigkeit und Freiheit im Meinen und Urteilen. Die Psychologie Despinozas bleibt ein verschlossenes Buch ohne genaue Vertrautheit mit dem englischen Arzt. Nicht als ob Despinoza von Glisson abhängig wäre oder umgekehrt. Zumal das letztere scheint ausgeschlossen, wenn auch Glisson von seinem Kollegen in der Londoner Königlichen Gesellschaft, dem Korrespondenten Despinozas, Oldenburg, vom Sonderling an der Amstel gehört haben muß. Aber von einem direkten Einfluß kann nicht die Rede sein. Wollten wir auch mit der ganz unwahrscheinlichen Annahme rechnen, daß eine Abschrift des kurzen Traktats in Glissons Hände gekommen ist, so wäre damit wenig gewonnen. Die psychologischen und vitalistischen Theorien des Engländers hängen so unzweideutig mit ganz andern philosophischen Strömungen zusammen, tragen die Spuren ihrer Entstehung so deutlich an der Stirne, sind im Gegensatz zur Oberflächlichkeit des kurzen Traktats so tief, wenn auch paradox begründet, daß die Hypothese einer Anlehnung an versprengte spinozistische Thesen unnütz und unannehmbar bleibt. Aber eben diese Quellen Glissons — er deutet sie nur selten und mit einem fast unsichtbaren Zug an — legen auch gewisse Ursprünge der spinozistischen Seelenlehre bloß, ohne daß man zur eben nicht unwahrscheinlichen Möglichkeit greift, der Philosoph an der Amstel habe schon um 1658 von den Aufsehen erregenden Anschauungen Glissons gehört. Die grundlegende Lehre Despinozas von der Seele als Idee des Körpers lag so sicher geborgen in gewissen Voraussetzungen der damals modernen Philosophie, floß aus gewissen Ansätzen mit solcher Einfachheit und Unwiderstehlichkeit, daß Glisson und Despinoza oft mit einer fast wörtlichen Übereinstimmung im Ausdruck ihre Fol-

gerungen aus jenen Prämissen ziehen; es ist dies um so auffallender, als es sich nicht um eine gangbare Meinung, sondern um den paradox klingenden Satz — die Seele ist die Idee des Körpers — handelt! Dabei bleibt natürlich die hohe Wahrscheinlichkeit offen, daß in der Ethik manche Fassungen psychologischer Tatsachen unmittelbar aus Glissons Werk herübergenommen wurden. Als Quellen Glissons sind außer Scaliger, Campanella, den beiden Helmont und Parazelsus auch Cardanus, Zabarella, Telesius, Fludd, Sebast. Basso, Daniel Sennert und besonders Marcus Marci zu nennen. Auch wird Glisson, wie ich glaube, die Kollegienhefte seines Landsmanns und Kollegen auf der Cambridger Hochschule, Cudworths, benutzt haben.

Glisson hält alle Wesen für belebt; er legt allen, selbst dem formlosen Stoff, eine Wahrnehmung und ein Streben, ein Begehren bei, und das nicht bloß im Sinne des aristotelisch-scholastischen appetitus naturalis. Seine Theorie ist eine Weiterbildung der Lehre von der plastischen Kraft, welche unbewußt aber zielstrebig die Naturdinge auf- und ausbaut. Er geht nicht so weit wie Campanella, der allen Wesen eine Sinnenerkenntnis zuschreibt; aber er wandelt auf den Spuren Scaligers und entdeckt im Stoff eine eigentliche Erkenntnis (perceptio). Genau wie bei Marcus Marci findet sich auch bei ihm die Auffassung, daß diese Wahrnehmung nichts ist als das materielle Ding selbst von seiner gedanklichen (objektiven) Seite gefaßt, die Idee des Dinges selbst. Auch andere damalige Platoniker und Campanella brachten Leben und Idee zusammen; nach ihnen lebten aber die Dinge mittels der ihnen einwohnenden Idee; sie waren nicht identisch mit dieser Idee. Glisson sucht übrigens die Belebtheit aller Wesen unabhängig von seiner Wahrnehmungstheorie zu erweisen. Diese perceptio des Stoffes ist nach ihm nicht unbewußt, aber auch nicht selbstbewußt. Es ist eine Art notwendigen blinden Wissens und Strebens, eine objektive Erkenntnis des eigenen Seins, des Zweckes und Zieles, ohne Ich-Erkenntnis, ohne Reflexion, ohne Freude und Selbstgefallen. Glisson vermag sich nicht klar auszudrücken; die modernen Theorien über das Bewußtsein der Tiere und Kinder gleichen seinem Gedanken in mancher Hinsicht. Seine Beweise sind geistreich, aber aprioristisch und wachsen aus Analogien heraus.

Die animalische und die geistige Erkenntnis sind ihm weit höhere Stufen als diese natürliche Erkenntnis, wenn auch z. B. die einem Organ eigentümliche Perception in Bezug auf das un-

mittelbare Schauen des eigenen Aufbaus und Wirkens mehr erkennt als der überlegende Verstand. Glisson erklärt die Seele für rein geistig, trennbar, unsterblich. Lautete seine Formel „die erste Seele des Stoffes ist seine Idee", so lautete Despinozas Formel: „jede Seele ist die Idee ihres Korrelates in der Ausdehnung". Es ist nur ein Schritt, allerdings ein folgenschwerer, über Glisson hinaus.

Manches im 2. Buch der Ethik, z. B. die Thesen, daß die Seele nur ihren Körper und die Außendinge als Affektionen des eigenen Leibes erkennt, scheinen wörtlich aus Glisson entlehnt; Despinoza wird das 1672 erschienene, Aufsehen erregende Buch benutzt haben. Vielleicht ist aber Campanella die gemeinsame Quelle.

Glisson beruft sich zur Unterstützung seiner Ansicht unter anderm auf Harvey. Mit Unrecht. Das 50. Kapitel der Exercitationes de generatione animalium (Hagae comitis 1680 p. 266 ss.) rechtfertigt Glissons Urteil nicht. Harvey forscht nach der Wirkursache bei dem Werden lebender Wesen. Bereits im vorhergehenden Abschnitt (p. 259 ss.) hatte er die Ansichten des Fabricius ab Aquapendente und des Daniel Sennert abgewiesen, welche schon in den ersten Keimen eine Art Präformation des ganzen künftigen Organismus annahmen. Für Harvey sind sowohl die erzeugenden Eltern als die Keime und Eier nur Instrumentalursachen in Gottes Hand. „Die Natur ist", so schreibt er (p. 278), „das Prinzip der Bewegung und Ruhe in allen Dingen, in denen sie sich findet, und die vegetative Seele die erste Wirkursache bei jeder Zeugung. Natur und Seele bewegen, aber nicht wie wir kraft einer erworbenen Fähigkeit, die man als Kunstfertigkeit oder Klugheit (prudentia) bezeichnen dürfte; in ihnen wirkt eine blinde Kraft (fatum), die als gesetzmäßiger Zwangsbefehl gefaßt werden kann. Sie hat Ähnlichkeit mit der Art und Weise, wie die leichten Dinge nach oben und die schweren nach unten streben. Die vegetative Anlage der Eltern und der Keim erzeugen die Form des Foetus, wie die Spinne ihr Netz flicht, wie die Vögel ihre Nester bauen, brüten, die Eier beschützen, wie die Bienen und Ameisen sich ihre Wohnungen bereiten und für die Zukunft Nahrung bergen. Ihr Wirken ist ein rein naturgemäßes, angeborenes; es leitet sie keine Vorausberechnung, keine Anleitung, kein Plan." So müsse man denn, meint Harvey, die Zeugung auf die allmächtige Gottheit zurückführen, „von deren Wink das Weltall abhängt. Ich meine, man solle auch nicht allzusehr darüber streiten, welchen Namen man diesem ersten Wirker beilegen und unter welchem Namen man ihn verehren solle — gebührt ihm doch jedwede ehrfurchtsvolle Benennung —, ob man ihn Gott, oder natura naturans, oder Weltseele nennen soll". Alle geben doch zu, meint Harvey, dieses Wesen sei Anfang und Ziel, ewig und allmächtig, Schöpfer und Erhalter, allgegenwärtig und alles mit Weisheit besorgend und planend.

Wie man sieht, nähert sich Harvey eher den Tiermaschinen Descartes' als Glissons wahrnehmenden Organismen.

Wenn sich auch alle Hylozoisten mit ausgesprochenster Schärfe gegen die Anklage auf Materialismus verwahrten, so gefielen sich doch viele von ihnen in dem Gedanken, daß ihre Theorie eine Einheit und Identität von Substanz, Kraft und Leben herstelle und so den Gegensatz von Geist und Stoff aufhebe oder doch mildere. Auch hier fand also Despinoza einen Ansatz zu seiner weiteren Spekulation über die Einheit von Ausdehnung und Denken.

Erst nach mehreren Jahren wird er mit sich ins Reine kommen; aber die Anfänge der späteren Einheitsformel gewann er schon früh. Besonders angeregt wurde er von Gegnern und Fortsetzern der Philosophie Descartes'.

Ein kritischer Bewunderer Descartes', wie es Despinoza von Anfang an war, mußte sich vor allem für Gassendi interessieren. Unter den Einwendungen, welche gegen Descartes' Meditationen erhoben worden waren, nahmen sie wohl den ersten Platz ein. Der französische Einsiedlerphilosoph hatte sie so unwirsch aufgenommen, weil sie so sicher trafen, während er Hobbes wegen seiner wenig sachlichen Einreden ebenso ungnädig abwies.

Gassendi hat sich nicht aus dem Feld schlagen lassen. Die Antworten Descartes' auf die gemachten Schwierigkeiten waren im Jahre 1641 erschienen. Schon im Mai 1642 schloß Gassendi 59
seine unermeßlich breite Verteidigungsschrift ab. Die Vorrede ist aus Paris datiert, vom Juni 1643. Im Jahre 1644 gab Joh. Blaeu in Amsterdam das Werk heraus. Freund und Feind stürzten sich darauf. Die Angriffe auf den ontologischen Gottesbeweis erschütterten die cartesianische Erkenntnistheorie; die Zuflucht zum untrüglichen Weltschöpfer, welcher uns die Ideen unmöglich als täuschende Wahngebilde eingepflanzt haben könne, bot jetzt keine Sicherheit mehr.

Wenn jemals, so vermochte Despinoza gleich beim Lesen dieser siegreichen Seiten die cartesianische Noëtik zu überwinden. Wir haben gesehen, daß er sie sich wohl niemals angeeignet hatte. Gewiß lastete auf diesen Ausführungen Gassendis neben so vielem Guten auch ein schwerer Ballast von Spitzfindigkeiten und skeptisch-tendenziöser Polemik. Hatte sich aber der Philosoph bis zu den letzten Meditationen durchgearbeitet, so traf sein nach Einheit dürstender Geist auf höchst erwünschte Gedankensplitter.

Ausdehnung und Denken, das waren die Gegensätze, welche Descartes so gewaltsam auseinandergerissen hatte, daß es des

göttlichen Eingreifens bedurfte, um die Tatsache ihres Zusammenwirkens im Menschen zu erklären.

Dem Philosophen, welcher die Wunder in der Theologie abwies, konnten die Wunder in der Philosophie nicht gefallen. Ausdehnung und Denken sollten irgendwie zu einer Einheit verschmolzen werden, und dennoch jede begriffliche Verwandtschaft verleugnen. So lautete das Problem. Gassendi warf in dieser Richtung einen Gedanken hin, wie zum neckenden Spiel, Despinoza erfaßte seine Tragweite und machte aus dem Spiele Ernst.

Körper und Geist, so ruft Gassendi dem Einsiedlerphilosophen zu, sind so innig aneinander geknüpft, daß sie ein Ding zu sein scheinen; trotzdem willst du aus dem ausgedehnten Sein und dem denkenden zwei Dinge machen, die voneinander verschieden sind und getrennt werden können. Andere entscheiden anders. Um die Kraft deiner Beweisgründe zu prüfen, behaupten sie — allerdings nicht im Ernst —, das Ausgedehnte und das Denkende sei ein und dasselbe Ding, nicht trennbar; bald wird es als ausgedehnt gefaßt, bald als denkend. Das ist eben die Frage, meint Gassendi, warum eine solche Einheit nicht möglich sei. Gewiß sind zwei da, welche klar und deutlich gesondert voneinander gedacht werden können; so könne man ja auch eine Eigenschaft des Dreiecks ohne die andere denken; damit ist aber nicht gesagt, daß das eine getrennt vom andern bestehen könne. Alles kommt darauf an, zu entscheiden, ob Ausdehnung und Denken zwei Eigenschaften (proprietates) ein und derselben Substanz sind, oder ob sie zwei Substanzen ausmachen.

Gassendi führt seinen Gedanken nicht ganz klar durch, weil er nicht für seine eigene ernste Überzeugung eintritt, er plänkelt als Polemiker.

Vor seiner Seele schwebt nicht undeutlich der Gedanke eines „dritten“ Dinges, das sowohl ausgedehnt als denkend ist, während Ausdehnung und Denken trotzdem in unendlicher Ferne auseinander laufen. Gassendi denkt immer wieder an seine „ausgedehnte Seele“, weil er philosophisch zwischen Denken und Ausdehnung keine unüberbrückbare Kluft entdeckt, und über die Geistigkeit der Seele nur durch die Stimmen des Glaubens Nachricht erhält.

Aber für einen Geist, in welchem der Prozeß eines allgemeinen Monismus eingesetzt hatte, war Gassendis Hypothese ein Kraftmittel, das gewaltige Energien auslösen mußte. Die Lehre Despinozas vom Parallelismus des körperlichen und geistigen Geschehens, von dem einen endlichen Sein, welches gleichsam zwei Seiten hat, eine ausgedehnte und eine denkende, wurzelt einer-

seits im Grundsatz Descartes' von der vollen Verschiedenheit des Denkens und der Ausdehnung, befreit sich aber anderseits von der Umklammerung des cartesianischen „Wunders" durch Annahme und konsequente Ausbildung jener Hypothese Gassendis.

Diese geschichtliche Konstruktion gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Despinoza nicht der einzige Jünger Descartes' war, welchen die „Objektionen" von manchen Sätzen des Meisters entfernten.

Liest man die Korrespondenz zwischen Descartes und Hein- 60
rich Regius aus Utrecht nach, so lernt man in Regius ein „enfant terrible" kennen, welcher durch seine Weiterführung der Gedanken des Meisters diesen in arge Verlegenheit und eine Stimmung des Mißvergnügens versetzte. Regius entwickelte sich immer selbständiger. Schon im Jahre 1647 hatte er einundzwanzig philosophische Thesen in Utrecht anschlagen lassen, in denen er weit vom Meister abwich und die Seele als einen Modus des Körpers aufzufassen gestattete. Die Artikel waren ein Auszug aus einem „Programm" „Explicatio mentis humanae sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit" (1647).

Descartes äußerte sich sehr heftig gegen solche Ansichten. Im Jahre 1661 gab Regius eine Karl II. von England gewidmete Philosophia naturalis heraus, welche gleichfalls in wichtigen Punkten von Descartes abweicht: er verfällt oft in einen skeptischen Ton, aus dem man deutlich die feine Ironie der Einwendungen Gassendis heraushört. Für uns ist der Abschnitt über die Seele von besonderer Wichtigkeit. Nach Regius wissen wir nur aus dem Glauben, daß die Seele eine vom Körper real verschiedene Substanz sei. Allerdings seien Ausdehnung und Denken verschieden (diversa), einen unvereinbaren Gegensatz (oppositio) könne man aber nicht nachweisen. Die Seele kann eine Substanz sein: daß sie es ist, wissen wir aus dem Glauben. Rein philosophisch betrachtet, könnte sie auch einfach ein körperlicher Modus sein. Nach einigen Weltweisen seien Ausdehnung und Denken bloß Attribute, welche dem einen Subjekt, dem Menschen, anhangen. Ein und dasselbe Subjekt, in dem sich beide Eigenschaften vereinigen, sei lang, weit usw., kraft der Ausdehnung, und bejahend, verneinend, wollend, kraft des Denkens. Regius gibt sich die größte Mühe, die Möglichkeit dieser Auffassung, welche nur noch durch eine ganz dünne Scheidewand von der spinozistischen entfernt ist, zu erweisen.

Diese Gedanken über Leib und Seele, welche Regius für möglich hält, aber selbst nicht teilt, sind nicht seine Erfindung. Er las sie in zeitgenössischen Werken, er hörte sie um sich herum. Sie bildeten einen Gesprächsgegenstand jener cartesianischen und halbcartesianischen Kreise, in denen unser Philosoph seit 1651 verkehrte. Er brauchte also nicht bis zum Jahre 1661 zu warten, um aus Regius' Buch die Anregungen zu seiner neuen Psychologie zu schöpfen.

Noch ein anderes Werk scheint nicht ohne Einfluß auf Despinozas Entwicklung geblieben zu sein. Er las darüber nicht erst später in Descartes' Briefen, er sah es schon jetzt hinter den Buchhändlerfenstern ausgestellt. Im Jahre 1649 kam zu Amsterdam bei
61 Ludwig Elzevir des Sebastian Basso Philosophia naturalis gegen Aristoteles heraus. Es war die zweite Auflage eines im Jahre 1621 zu Genf erschienenen berühmten Werkes. Wer sich mit Waffen zur Bekämpfung der aristotelischen Physik versehen wollte, griff gern nach Basso, so veraltet auch manche seiner Ansichten bereits in den vierziger Jahren waren.

Es ist dies eines jener Bücher, das man kennen muß, um die von Descartes aufgeworfenen und gelösten Probleme in ihrem Werden zu verstehen. Bei den allermeisten seiner neuen Sätze brauchte Descartes bloß ein Ergebnis zu verkünden. Die Debatten hatten sich vor ihm oder unter seinen Augen abgespielt. Die Protokolle dieser Hin- und Gegenreden stehen meist in Werken verzeichnet, die man nur dem Titel nach kennt und niemals aufschlägt.

Basso erhellt glänzend die Entwicklungsgeschichte Despinozas. Daß dieser ein in seiner Vaterstadt in der ersten Firma gedrucktes Werk, welches eben zur Zeit seiner philosophischen Geburtswehen bei der Intelligenz die Runde machte und gerade die Probleme behandelte, welchen er grübelnd nachging, ist gewiß nicht unwahrscheinlich. Notwendig ist es nicht. Was Basso kritisch beleuchtete, war damals Tagesgespräch der Modernen; was er gegen Aristoteles verteidigte, hörte jeder Jünger der Weltweisheit von den Lippen aller Eingeweihten.

Basso will eine einwandfreie Erklärung der geschöpflichen Wirksamkeit geben. Er kennt und beschreibt nicht ohne Tendenz alle Versuche von Parmenides bis zu den Neuscholastikern, Scaliger und Zabarella. Von einem wirklichen, aber blinden, d. h. unbewußten Streben der Naturdinge nach ihren von erhabenster Weisheit zeugenden Zielen, will er nichts wissen. Die Ansicht

Plethons und Scaligers, welche später Glisson aufnehmen sollte, von einer Art Erkenntniskraft in allen Wesen, erscheint ihm ebenfalls unannehmbar. Die erste unendlich weise Ursache, Gott, muß alle Dinge ihren Zielen zuführen. Dann können aber die Geschöpfe nicht wirkliche Ursachen ihrer Tätigkeiten sein. Sie sind bloß Werkzeuge in Gottes Hand, Gott wirkt in ihnen. Unter dieser Voraussetzung sind natürlich die substantiellen Formen unnütz; denn wir brauchen keine Träger der Eigentätigkeiten. Die Anordnung der Stoffteile erklärt die Verschiedenheit zur Genüge. Die sogenannte vegetative und sensitive Seele ist nichts als die Harmonie der Teile. Die Sensation selbst wird bei einer bestimmten Harmonie, die dann als Werkzeug dient, von Gott hervorgerufen. Das ist nach Basso die Wahrheit, das sei die Auffassung der großen Denker vor Aristoteles, zumal des Parmenides und Platos. Das Wort Immanenz gebraucht Basso in diesem Zusammenhang nicht; auch die Sache selbst scheint ihm nicht klar vorgeschwebt zu haben. Er ist aber entzückt über gewisse Aussprüche Platos, welche deutlich genug besagen, daß Gott in allen Dingen immanent tätig ist. Despinoza brauchte fast nur ein Wort zu finden, um aus Bassos Prämissen die Elemente seines Monismus herauszuheben. Nach Basso gibt es keine substantiellen Träger der Sensationen, es gibt nur eine Kette von Empfindungen; die geistige Seele nimmt Basso ausdrücklich aus. Despinoza spinnt einfach den Faden weiter; wenn Gott allein die Sensation bewirkt, so drängt ein folgerichtiges Denken zum Schluß, daß Gott in allen Dingen empfindet. Wenn die Sensation bei einer gewissen Harmonie der stofflichen Teile mit Notwendigkeit entsteht, ohne daß die stofflichen Teile irgendwie Ursache dieser Empfindung sind, und ohne daß es einen zweiten Träger und Erreger dieser Sensationen gibt, so hat eben das empfindende Wesen zwei verschiedene und doch von einem Gesichtspunkt identische Seiten, Ausdehnung und Empfindung, und, geht man einen Schritt weiter, Ausdehnung und Denken.

Gegen alle diese Folgerungen hätte sich Basso energisch gewehrt. Er konnte aber Despinoza nicht daran hindern, den Theorien seiner Zeitgenossen zum letzten Wort zu verhelfen. Das hat denn auch Despinoza getan, aber auch nur das allein.

Basso, oder doch die von ihm vertretenen physikalischen Theorien führten ihn zur vollen Überwindung einiger Grundprinzipien Descartes'. Es ist zwar eine Ungeheuerlichkeit, von einer

Materialisierung und einer Teilbarkeit der Gottheit bei Descartes zu sprechen; sicher ist aber, daß die Aufhebung der Selbsttätigkeit der Geschöpfe und die Auffassung Gottes als der einzigen wirklich bewegenden Kraft, die Grenzen zwischen Gott und Natur verwischt, die Energie mit dem Wirken der ersten Ursache fast identifiziert und so den Spinozismus spielend einleitet.

Die vielfachen Anregungen zu den über Descartes hinausgehenden und im Keime schon aus der Rabbinerzeit mitgebrachten Anschauungen konnten aber den Geist Despinozas nicht vollkommen befriedigen, weil er den einheitlichen Standpunkt noch nicht gewonnen hatte, von dem aus Altes und Neues organisch miteinander verschmolz. Da eröffnete ihm die analytische Geometrie des Meisters eine ungeahnte Fernsicht. Für den Augenblick offenbarten sich ihm gewisse, wie er meinte, überaus fruchtbare Ähnlichkeiten zwischen der mathematischen und philosophischen Methode; sie beschleunigten auch seinen Schritt nach jener Richtung, an deren Endpunkt die Einheit von Geist und Stoff aufleuchtete, wenn es ihm auch für jetzt nicht gegönnt war, dieses Ziel zu berühren.

IV. Der Kampf um eine mathematisch-philosophische Grundanschauung.

1. Mathematik und Philosophie.

Durch die Vernichtung gewisser cartesianischer Grundanschauungen im Geiste Despinozas wurden aus dem Schoß der cartesianischen Methoden selbst neue Kräfte hervorgelockt, welche den Meister überwinden und eine neue mathematisch-philosophische Anschauungsweise aufbauen halfen.

Diese Kräfte fanden sich auch jetzt wieder in Descartes' Geometrie aufgespeichert. Schon einmal hatte sie den Schüler zu schöpferischen Gedanken angeregt. Jetzt entdeckte er darin weit mehr als am Anfang, er fand sich auf den Spuren einer mathematisch-philosophischen Grundformel, welcher er längst nachgesonnen hatte. Wir stehen damit an einem der wichtigsten Wendepunkte des spinozistischen Entwicklungsganges; Despinoza legt den Grund zur ‚geometrischen Methode'.

Es wird uns heute schwer, die mathematische Denkweise des
62 17. Jahrhunderts richtig einzuschätzen. Ist doch auch ihre Geschichte noch nicht allseitig aufgehellt, und die begeisterte Überzeugung, welche

damals den Modernen über die schwerwiegendsten Bedenken hinweghalf, kommt uns glücklicherweise immer mehr abhanden.

Diese mathematische Weltanschauung war keine neue Errungenschaft. Der Cusaner und die Renaissancephilosophie hatten gierig nach den Geheimnissen der Zahlen geforscht; manche Erneuerer alter Systeme suchten auch die Mathematik in der Philosophie zu neuen Ehren zu bringen. Es war dieses nicht etwa bloß ein symbolisches Spiel, sondern, wie z. B. bei Nikolaus von Kues, ein methodisches Eindringen in die Gründe der mathematischen Gewißheit. Auch die Platoniker schwelgten in Zahlen. Die mystische Naturphilosophie brachte alle Begriffe in geheimnisvolle Verbindung mit Zahlensymbolik. Despinoza hatte zum allerwenigsten aus der Kabbala und Philos Werk über die Weltentstehung Erinnerungen an alle Arten von Versuchen mit Zahlenrätseln mitgebracht.

Das ganze 17. Jahrhundert bemühte sich, Methode und einen Keim von Wissenschaftlichkeit dieser Übertragung der Mathematik auf die Philosophie zu schenken. Um diese Versuche zu würdigen, muß man sie in mehrere Gruppen sondern. An erster Stelle stand die Erkenntnis, daß man die Naturvorgänge soviel wie möglich mathematisch darstellen müsse, um sie mit Klarheit und Bestimmtheit behandeln zu können. Damit hing die Hochschätzung der Mathematik als der gewissesten und evidentesten Wissenschaft zusammen. Sodann nahm man sich die äußere Methode der Geometrie zum Muster und stellte auch an die Philosophie die Forderung, daß sie bis auf die letzten nicht mehr beweisbaren Elemente zurückgehe, diese Elemente genau feststelle und klar ausdrücke, um von solchen Voraussetzungen aus, durch Definitionen und Axiome gestützt, mit höchster Vorsicht Schritt um Schritt zur Entdeckung neuer Wahrheiten und Aufstellung eines Systems voranzuschreiten. Erst später trat man an die Aufgabe heran, auch gewisse innere Methoden der Zahlen- und Größenlehre auf die Behandlung philosophischer Erkenntnisse anzuwenden, um endlich auch den letzten Schritt zu wagen und den Inhalt der mathematischen Welt, ihre innerste Gesetzmäßigkeit, die Beziehungen der verschiedenen mathematischen Rechnungsarten und Auffassungen zur letzten, allein gültigen Norm alles Denkens und Seins zu erheben. Mit dieser letzten Arbeit glaubte man den wahren, wissenschaftlichen Kern des ganzen vorangegangenen, Jahrtausende alten mathematischen Symbolismus und Mystizismus endgültig herausgeschält und in reinster Form dargestellt zu haben.

Descartes war zu vorsichtig, um die beiden letzten Stufen jener mathematischen Spekulation zu ersteigen. Er sprach über diese rätselhaften, dunklen Analogien nur Ahnungen und Möglich-

keiten aus. Seine mehr äußerliche, mathematische Denkweise ging zunächst allein auf Despinoza über; sie gab dem Entmutigten die Liebe zur Metaphysik zurück; Hobbes betrat dagegen mit vollem Selbstbewußtsein den gefährlichen Weg der analogen Übertragung der inneren mathematischen Methoden auf die Philosophie. Einige seiner Ausführungen gefielen dem Philosophen zweifellos und beeinflußten seinen Entwicklungsgang zwischen den Jahren 52 und 56. Zunächst studierte Baruch natürlich das Ereignis des Tages, Hobbes' Buch De Cive. Gleich im Widmungsschreiben an Wilhelm von Devonshire entdeckte er Sätze, welche ihn entzücken mußten. Die Geometrie erscheint hier als Königin der Wissenschaften. „Alles was unsere moderne Zeit von der alten Barbarei unterscheidet, ist fast ganz ein Geschenk der Geometrie." Der spätere Lieblingsgedanke des Philosophen, die Ethik geometrisch zu behandeln, wird hier sogar dithyrambisch zum Ausdruck gebracht.

„Hätten die Moralphilosophen ihres Amtes mit gleichem Glück (wie die Geometer) gewaltet, so weiß ich nicht, was menschlicher Scharfsinn überhaupt noch zum Glück in diesem Leben beitragen könnte. Denn würde man die Triebfedern des menschlichen Handelns mit gleicher Gewißheit erkennen, wie die Raumverhältnisse geometrischer Gebilde, so wären Ehrsucht und Geiz, deren Macht einzig auf den falschen Ansichten der Menge über Recht und Unrecht beruht, alsbald entwaffnet, und das Menschengeschlecht würde einen so beständigen Frieden genießen, daß man höchstens um den Platz, da ja die Zahl der Menschen stets zunimmt, kämpfen könnte."

Hobbes hat mit der Anwendung seiner mathematischen Anschauungen auf die Philosophie in mancher Hinsicht mehr Ernst gemacht als Despinoza. Freilich war es ihm gar nicht um Äußerlichkeiten zu tun. In mathematisches Gewand kleidete er die Weltweisheit nicht. Nur eine und dieselbe Denkweise wollte er in beiden Wissenschaften angewendet wissen. Die Sicherheit der mathematischen Sätze leitete er nicht vom Gegenstand der Zahlen- und Größenlehre ab, sondern vom Schlußverfahren. Dieses Verfahren faßte er im wesentlichen als ein Addieren und Subtrahieren auf. Aber das Zusammenzählen und Abziehen der einfachsten Elemente der Maße und der Zahlen galt ihm nicht als mathematische Wissenschaft. Diese einfachsten Operationen sind ihm Axiome, welche ohne Beweis durch das angeborene Licht der Vernunft erkannt werden. Der Beweis beginnt erst dort, wo man aus den Ursachen durch Addieren und Subtrahieren die Wirkungen erschließen oder von den Folgen auf die Gründe zurückgehen kann.

Liegt in dieser Methode die einzige Gewähr der Sicherheit und Gewißheit, so muß jedes Wissen denselben Weg einschlagen. Auch die Philosophie ist ein Rechnen. Was nicht geeignet ist zum Zusammenzählen und Subtrahieren, gehört nicht zu ihr. So scheiden denn Gott, Religion, Geist und Seele aus. Ethik und Politik gehören zu ihr, weil man die Affekte in Rechnungsform bringen kann und den Staat nach Analogie des Körpers behandeln muß. Die Philosophie ist Mathematik als Addition und Subtraktion; sie ist speziell Geometrie als Bewegungslehre; denn auch die Geometrie entsteht in ihren verwickelten Gebilden aus der Bewegung der ursprünglichsten Elemente. Die absolute Gewißheit der Mathematik ist nach Hobbes darauf zurückzuführen, daß man die Ergebnisse selbst aufbaut; man macht das Resultat, und so muß es stimmen.

Daß 2 + 3 5 gibt, ist richtig, und diese Einsicht ist ein Wissen, weil wir begreifen, daß diese Wahrheit von uns gemacht wurde. Die Elemente sind gegeben, die Namen sind Konvention.

So kommt denn auch die Gewißheit in die Grundbegriffe der Ethik und Politik, weil diese Grundbegriffe und ihre Kombination durch Übereinkunft der Menschen geschaffen wurden. Diese Art mathematischer Grundlegung der Erkenntnislehre und Psychologie bei Hobbes sowie die Auffassung der Philosophie als Addition und Subtraktion hingen doch allzu eng mit seinem extremen Nominalismus und eigenartigen Materialismus zusammen, um von Despinoza herübergenommen zu werden. An Hobbes schloß er sich aber an in dessen Wertschätzung der Mathematik als methodischer Exemplarursache und in Gleichstellung der mathematischen und philosophischen Definitionen. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Despinoza selbst hat niemals eine Theorie aufgestellt, etwa wie Leibniz, durch welche die Anwendung der Mathematik auf die Philosophie wissenschaftlich begründet oder auch nur erklärlich gemacht worden wäre. Diese Tatsache ist schwerwiegend für das Verständnis des Spinozismus. Die geometrische Methode, nicht bloß die äußere, sondern auch die innere — unsere obigen beiden Hochstufen — nahm der Philosoph von seinen Zeitgenossen an; originell war bei ihm nur die Art und Weise, wie er die mathematische Welt in der philosophischen sich widerspiegeln ließ. Es ist ein Versuch unter vielen ähnlichen. Diese geometrische Methode blieb für ihn, soweit unsere Quellen reichen, stets eine erste Forderung, ein Axiom, ein Postulat, keine streng erschlossene Über-

zeugung. Es wird schwer nachzuweisen sein, daß er das Verhältnis der Mathematik zur neu erstehenden Naturphilosophie in der nüchternen, wissenschaftlichen Weise eines da Vinci, Kepler, Galilei erfaßt hat. Sicher ist, daß die wunderbaren Ahnungen und das Vorspiel der beiden letzten zur Infinitesimalmethode für die ersten physikalischen Grundlagen seiner Lehre unfruchtbar blieben. Ob sie zur Zeit der Reife die Systembildung beeinflußten, können wir hier nicht entscheiden.

Und dennoch hat Despinoza einige neue mathematische Errungenschaften seiner Zeit auf seine Lehre stark einwirken lassen, und das schon in den 50er Jahren. Aber diese seine auf dem Grund gewisser mathematischer Wahrheiten und Zusammenhänge gebaute Weltanschauung stützte sich mehr auf Analogieschlüsse, auf Intuitionen unbeweisbarer Ähnlichkeiten zwischen der Mathematik und der Metaphysik. Nicht als ob ihm selbst die Mathematik nur als Symbol gewisser metaphysischer Wahrheiten gegolten hätte; nicht als ob er die mathematischen Ableitungen bloß für ein passendes Bild seiner philosophischen Denkarbeit gehalten hätte. Ganz im Gegenteil. Despinoza hielt die mathematische Wahrheit für die einzige reale, und alles war ihm nur insoweit wahr, als es sich in den Bann dieser Formelwelt ziehen ließ. Da er aber, wie gesagt, den strengen Beweis für diese Grundannahme schuldig blieb, darf eine wissenschaftliche Geschichte der Philosophie vor seiner Überzeugung nicht Halt machen; sie muß feststellen, daß Despinozas vorausgesetzte Verwandtschaft zwischen mathematischem Sein und allem übrigen Sein und alle aus dieser Supposition fließenden Theorien die Stufe eines Analogieverfahrens nicht überwinden.

Auf diesem Gebiete ist ihm Leibniz weit überlegen. Dieser große Geist verfolgte sein Leben lang mit zähester Ausdauer den Plan, eine mathematische Grundlegung der Logik, der Erkenntnis, der Metaphysik in wissenschaftlicher Form herauszuarbeiten; er führte diesen Plan bis in die letzten Verzweigungen durch, und wenn er selbst, wie uns scheint, am Ende seiner Laufbahn den Glauben an seine Entdeckungen, soweit sie sich auf die Körper- und Seelenlehre bezogen, verlor, und wenn wir seinen Errungenschaften nur den Wert geistreicher, aber unwirklicher Theorien zuerkennen, so muß man doch gestehen, daß er ungefähr alles, was sich über diesen Zusammenhang von Mathematik und Philosophie sagen und dichten läßt, aufgehellt oder doch geahnt hat.

Der volle Einfluß der mathematischen Denkweise auf das System Despinozas kam allerdings erst in den Jahren der Reife zum Durchbruch.

2. Descartes' analytische Geometrie als Lehrbuch der Methode.

Wir haben oben gesehen, wie gewisse Analogien aus der spekulativen Trinitätslehre der Scholastiker dem Philosophen zu einer Theorie über die Einheit der unendlichen Attribute in der einen göttlichen Substanz verhalfen. Der ‚junge' Despinoza, d. h. der Philosoph vor dem Jahre 1660, hat diese Analogien erst geahnt, aber nur ganz unvollkommen verwertet; sie kommen nicht einmal in der endgültigen Fassung der Erstlingsschrift zu klarer Anwendung; die Formel für die Einheit der Attribute und der Substanz war noch nicht gefunden. Noch weit weniger gehört der konsequente Parallelismus des Körperlichen und Geistigen im Menschen zu den ältesten Schichten des Spinozismus. Er wurde nach Abschluß der Erstlingsschrift mit Hülfe der analytischen Geometrie Descartes' ausgebaut. Aber eben diese Geometrie zeigt doch schon im kurzen Traktat ihren maßgebenden Einfluß auf die spinozistische Psychologie. Die von einigen zeitgenössischen Philosophen übernommene Formel von der Seele als Körperidee erhielt, wie Despinoza sich geschmeichelt zu haben scheint, durch die neue cartesianische Rechnungsart ihre feste Begründung und volle Sicherheit. Bereits in der Erstlingsschrift erscheint die Seele als analytische Formel, der Körper als das entsprechende geometrische Gebilde. Diesen Zusammenhang der Analysis Descartes' und der spinozistischen Einheitslehre in bezug auf Seele und Körper werden wir im folgenden klarlegen.

Der Übergang von dieser ersten, nach Analogie analytischer Formeln gebauter psychologischer Spekulation zum vollen Parallelismus der Ethik, zur Theorie der vollen Einheit des Körperlichen und Geistigen, erscheint uns so naheliegend, daß wir uns verwundert fragen, warum Despinoza nicht alsbald darauf kam. Aber gegen Tatsachen ist nicht anzukämpfen. Die Sprache des ersten Traktats ist gar zu deutlich. Es bieten sich übrigens auch Gesichtspunkte, welche die Zurückhaltung des Jünglings begreiflich machen. Man wird uns verzeihen, wenn wir in der folgenden Darstellung auch diese zum späteren psychischen Parallelismus führenden Brücken skizzieren. Sie werfen doch einiges Licht auf den Werdegang des jungen Philosophen, wenigstens auf seine Schwankungen und Unterlassungen.

Ich halte es für wahrscheinlich, daß Despinoza bereits um das Jahr 1653, bevor er im Hause van den Endes die Naturphilosophie der Renaissance genauer kennen lernte, den tieferen Einfluß der cartesianischen Geometrie an sich erfuhr. Beweisen kann ich diese meine Meinung nicht. Aber man darf eben nicht vergessen, daß sich Despinoza nach seinen theologischen Studien alsbald auf die cartesianische Mathematik und Physik verwarf. Descartes selbst hat am Ende der zweiten Meditation, der philosophischen Fibel Despinozas, gerade der analytischen Geometrie seine Fortschritte in der wahren Erkenntnis dankend zugeschrieben und gerade diese Rechnungsart als ein Muster der Methode betrachtet. Beim Lesen dieses Abschnittes kommt man wie von selbst auf den Gedanken, ob sich nicht alle Beziehungen im Geiste dieser neuen Geometrie ausdrücken lassen. Despinoza besaß zwei Exemplare der Geometrie Descartes'. Es war ohne Zweifel die Ausgabe von Franz a Schooten [1649]. Hier las er in den Anmerkungen des Florimond de Beaune (Geom. p. 119), die neue Wissenschaft umfasse nicht bloß Algebra und Geometrie, sondern alles, was irgendeine Beziehung oder ein Verhältnis besagt. Ähnlich drückt sich Schooten in der Einleitung zum 1. und 2. Buch aus (p. 164, p. 185). Beide sprechen natürlich nur von quantitativen Beziehungen, aber ein auf Analogien eingeschulter Kopf dachte leicht weiter und durchbrach diese Grenzen. Bei dieser Arbeit leisteten dem Philosophen Vietas mathematische Werke (1646), die er besaß, wesentliche Dienste.

Descartes' Geometrie, eine Algebra, wie die Zeitgenossen sagten, suchte die geometrischen Gebilde in Formeln zu bannen. Alle im Weltraum gezeichneten Kurven sollen als Gleichungen zum Ausdruck gebracht werden. Die stoffliche Realität wird so gleichsam in ein höheres geistiges Sein umgesetzt.

Von dieser Ansicht scheint Despinoza ausgegangen zu sein. Hier setzten sich wohl die tiefsten Wurzeln der geometrischen Methode fest. Die Analogie der analytischen Geometrie klärte Despinozas metaphysische Grundanschauungen. Zunächst sollte auf diesem Wege die Kluft zwischen Ausdehnung und Denken ausgefüllt werden. Wie die Formel nichts anders ist als die vergeistigte Kurve, so ist das Denken, die Idee, nur die geistige Seite der stofflichen Realität. Man braucht nur die Anmerkungen zur Vorrede des zweiten Teiles der Erstlingsschrift und zum 20. Kapitel, sowie Anhang II zu lesen, um die Überzeugung zu gewinnen, daß

hier die Seele, d. h. die Idee des Körpers, immer wieder als eine Art intellektueller Formel für gewisse Verhältnisse von Bewegung und Ruhe geschildert wird. Despinoza hat einen, wie wir sahen, den Zeitgenossen entnommenen Gedanken mathematisch begründet.

Diese erste Anschauung war gewiß imstande, logische und psychologische Ahnungen hervorzulocken, die sich mit der Zeit zu Überzeugungen und einem System entwickeln sollten. Wie die Änderung jedes Punktes der Kurve in der Formel nachzittern muß, wie die Formeln aus- und nacheinander folgen, genau im Sinne ihrer geometrischen Doppelgänger im Raum, so muß auch die Idee in allem der ausgedehnten Realität entsprechen; die Ideen folgen auseinander genau wie die Dinge (ordo idearum idem est ac ordo rerum). Von diesem logischen System war kein schwerer Übergang zum entsprechenden psychologischen. Der Geist ist die Idee des Körpers, weil der Körper eine rein geistige Formel, die ihn zum Ausdruck bringt, ein intellektuelles Sein, das sich mit ihm deckt, haben muß.

Kurz, der Parallelismus des Geistigen und Stofflichen, sowohl in der logischen Ordnung als im Psychischen, leitet sich aus dieser geometrisch-analytischen Anschauung ab; und zwar nicht bloß der Parallelismus, wie ihn die Erstlingsschrift kennt, sondern auch der Einheitsparallelismus der Ethik. Jetzt klingt der spinozistische Satz, daß der menschliche Körper nichts ist als ein bestimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe, und die Seele nichts als der begriffliche Ausdruck dieses Verhältnisses, immerhin weniger paradox. Der Körper ist die geometrische Figur; die Seele die Formel. Aus den analytischen Gleichungen machte Despinoza metaphysische Weltformeln und suchte damit das alte, unbesiegbare Verlangen zu stillen, seine Weltanschauungen auf sicheren mathematischen Anschauungen aufzubauen.

Man muß sich nur wundern, daß diese mathematischen Analogien den Jüngling nicht schon um das Jahr 1653 auf jene Folgerungen führten, denen später, um 1660, der Einheitsparallelismus entsprang. Formel und Kurve drücken von einem verschiedenen Standpunkt eines und dasselbe aus, und dennoch kann man das besondere Sein der Formel niemals auf die physische Realität des geometrischen Gebildes zurückführen. Sie sind gleichsam dasselbe in ganz verschiedenen Sphären. Jede der beiden Ausdrucksweisen ist eine für sich abgeschlossene Welt. So schließen sich Denken und Ausdehnung vollkommen aus, und dennoch sind sie — nach Despinozas späterer Spekulation — ein und dasselbe Ding, ein zweifacher Ausdruck für dieselbe Realität.

Und dennoch verstehen wir, daß der Philosoph nicht beim ersten Anlauf diese Konsequenz zog. Die algebraische Formel ist nicht an die Geometrie gebunden; auch als reines Zahlengebilde hat sie volle Daseinsberechtigung. Identisch mit der geometrischen Figur ist sie nicht. Könnte das nicht auch bei der Seele der Fall sein? Noch mehr: Das geometrische Gebilde bestimmt die Art und den Grad des algebraischen Gebildes; das letztere kann die Konstruktion und Änderung des ersteren bestimmen; es ist also eine Art Wechselwirkung da, und diese schließt die volle Einheit aus; ähnlich denkt sich die Erstlingsschrift den Parallelismus des Körperlichen und Geistigen neben ihren Wirkungen aufeinander.

Die Analogien aus Descartes' analytischer Geometrie boten dem Philosophen wenigstens scheinbare Vorteile. Sie waren bloß scheinbar, weil sie die wirklichen Schwächen nicht beseitigten, sondern nur in eine gedeckte Linie brachten.

So eröffnete sich jetzt dem Suchenden die Aussicht, die logischen Schwierigkeiten zu überwinden, welche Descartes um sich aufgehäuft hatte. Er wollte ja die alte aristotelisch-scholastische Auffassung der allgemeinen Begriffe, der Universalien, nicht beibehalten. Zumal bei Umgrenzung des Begriffs der Substanz suchte er sich dieser Plagegeister zu entledigen. Er gab zwar — aber nur weil er keinen Ausgang wußte — die Existenz zweier Gruppen von Substanzen, der ausgedehnten und der denkenden, zu, aber in demselben Atemzuge erklärte er, daß genau genommen nichts mehr Greifbares übrig bleibe, wenn man diese Attribute des Denkens und der Ausdehnung wegdenke, und das beiden Gemeinsame, die Substanz als solche, mit dem Geist aufzufangen versuche.

Die Konsequenz aus dieser Inkonsequenz war handgreiflich. Wollte man nicht die ganze Welt in lauter individuelle Wesen, ohne jedes gemeinsame Band, auseinanderfallen lassen, und das konnte doch ein Einheitsphilosoph wie Despinoza nimmermehr tun, so mußte man, um an den Universalien vorbeizukommen, für das Gemeinsame in Ausdehnung und Denken einen neuen Begriff schaffen. Wie nun die analytische Formel, welche irgend einer Kurve entspricht, etwas streng Individuelles ist, und dennoch einen Charakter der Allgemeinheit in sich schließt, der sie befähigt, eine unendliche Zahl von Kurven derselben Art zu repräsentieren, so mußten auch in der Logik Despinozas die allgemeinen Begriffe durch eigenartige universelle Individualitäten ersetzt werden. Diese „notiones communes" sollten allem Sein gleichsam

zugrunde liegen, ohne sich im Unbestimmten der Universalien oder im Paradoxen der platonischen Ideen zu verlieren. Das war vorerst das Problem, wie es durch die analytische Geometrie angeregt ward. Die Ausführung war einer späteren Zeit vorbehalten.

Aber in der analytischen Auflösung der geometrischen Gebilde lag noch ein weit fruchtbarerer Gedanke. Sie mußten etwas Gemeinsames haben, diese Formel und diese Kurve; sonst wäre ja die Verwandtschaft, welche sich in dem gleichen Gesetze der Veränderung offenbart, unerklärlich; sie wurzelten offenbar in einem Dritten, welches beide in der ihnen eigenen Art ganz zum Ausdruck brachte, während es selbst weder mit der Formel allein noch mit der Kurve allein zusammenfiel. Dieses Dritte, Unerreichbare, war zuletzt auch der Ursitz des ganzen Systems, der notwendig zusammenhängenden Kurven und Formeln. War das nicht ein Fingerzeig, wie man Ausdehnung und Denken in einem Urwesen vereinigen könnte? Die Schwierigkeiten, welche hier noch zu lösen waren, ergaben sich allerdings, bei Inangriffnahme des Problems, als ungeheuer. Aber die Linie, auf der die Lösung zu erfolgen hatte, schien eindeutig bestimmt.

Wie hat nun der ältere Despinoza dieses gemeinsame ‚Dritte' gefaßt?

Nach der Auffassung Despinozas hatte Descartes eine Statik und keine Mechanik des Körpers und des Gedankens geschrieben. Es handelte sich darum, Bewegung in die träge Masse des Ausgedehnten und in die bewußten Abbilder der Außenwelt hineinzutragen. Auch das geometrische Gebilde der Kurve und die ihr entsprechende algebraische Formel sind, für sich allein betrachtet, etwas Festes, Unbewegliches, eine Tatsache.

Will man sie in Bewegung versetzen, so muß man sie als einzelne Räder in ein System bringen, welches nach notwendigen Gesetzen eine Formel aus der andern, eine Kurve aus der andern entstehen läßt. Das war nun allerdings ein sehr verwickeltes, vielseitiges Problem. Es genügte nicht, ein höheres, über Ausdehnung und Denken stehendes, beide umfassendes ‚Drittes' zu erfinden und in dieses alle bewegende Kraft zu verlegen. Denn dadurch wäre dem Denken und der Ausdehnung noch keine selbständige Energie verliehen worden. Sie würden sich unnütz und tatenlos in jenem ‚Dritten' verlieren. Anderseits mußte für die Tätigkeit des Denkens und der Ausdehnung eine höhere Einheit gefunden werden. Despinoza war nicht Mathematiker genug, um auch auf diesem Gebiet mathematische Analogien zu finden. Sie waren Leibniz vorbehalten. Und wo ihm die Analogien versagten, versagte auch seine Metaphysik. Erst allmählich hat der Philosoph unter schweren und schwerfälligen Anstrengungen, ewige und in der Zeit arbeitende Systeme erdacht, welche in die unbewegliche Welt Descartes' Energie bringen sollten.

Der Selbsterhaltungstrieb wird Stoff und Geist in Bewegung versetzen, die ununterbrochene Kette von Ursache und Wirkung, Grund und Folge wird die mechanische Weltordnung ermöglichen, das überräumliche und überzeitliche Wirken ewiger Modi wird die Verbindung mit der einen Ursubstanz herzustellen haben. Im Zusammenhang mit dieser Spekulation soll dann auch ein anderes Grundproblem der Philosophie, an welchem Descartes' Geist gescheitert war, zum Austrag kommen. Ausdehnung und Denken, Realität und Wahrheit werden in ihrer unendlichen Form dadurch allein geeint, daß sie existieren, d. h. Selbstgrund sind für ihre notwendige, ewige, unendliche Existenz.

Aber das sind Errungenschaften eines späteren, reiferen Denkens. Der Zwanzigjährige konnte sich vorerst nicht zur Klarheit durchringen. Aber die Analogien bestachen ihn; er sah, wie von weitem, als kleinen leuchtenden Punkt, den Ausgang aus dem Labyrinth der Finsternis, die ihn jetzt umschloß.

Nach allem dem werden wir Brunschvicg recht geben, wenn er als Hauptfrage der spinozistischen Metaphysik die folgende bezeichnet: „Unter welcher Bedingung wird man das Verhältnis der Seele und des Leibes analog dem Verhältnis der geometrischen Figur und ihres analytischen Ausdrucks fassen können?" Recht hat er auch mit der Behauptung, die spinozistische Weltformel sei die facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem" (Ep. LXIV ol. 66), — die Erscheinung des ganzen Weltalls, welche sich immer gleich bleibt, obgleich sie unzähligen Änderungen unterworfen ist. Aber nicht bloß die Wurzeln der geometrischen Methode und der metaphysischen Grundanschauungen Despinozas werden uns hier aufgedeckt. Wir erkennen auch die von bedeutenden Spinozaforschern verkannte Wahrheit, daß der logische und physische Parallelismus des Denkens und der Ausdehnung innig miteinander zusammenhängen, daß sie dieselben Wurzeln haben. Wir sind ferner im Stande, die neuerdings zur Mode gewordene Behauptung zu entkräften, als sei dieser Parallelismus kein Grundbestandteil des Systems. Wir vermögen endlich einige scheinbare Widersprüche der Lehre Despinozas zu deuten. Über Despinozas Werdegang schwebt ein eigenes Verhängnis. Das Widersprechendste wird von dieser Entwicklung erzählt.

63a Wenn es wahr ist, wie es noch in neuester Zeit ein feinsinniger Kenner behauptet hat, daß in der Erstlingsschrift des Philosophen nicht bloß „das Problem der exakten Wissenschaft, das Problem der mathematischen Naturerkenntnis noch nicht lebendig geworden ist" — was wir teilweise einräumen —,

sondern dazu noch, daß sich Despinoza auch später und auf immer „für Hobbes und gegen die moderne Mathematik erklärte", d. h. für die alte Geometrie und gegen „jede Übertragung algebraischer Methoden auf die Betrachtung der Raumgestalten, jede Auflösung der Figur in die Zahl", so wäre die ganze bisher geschilderte Entwicklung des Jünglings ungeschichtlich und seine Denkweise wesentlich anders geartet.

Aber wir kommen glücklicherweise nicht in diese Zwangslage, wenn wir uns an die Quellen und an die Regeln der Wahrscheinlichkeit halten. Nirgendwo bekämpft Despinoza die analytische Geometrie des Meisters; nirgendwo tritt seine Philosophie in Widerspruch zu ihr. Im Gegenteil, manche der Grundlagen des Spinozismus werden, wie eben ausgeführt wurde, durch die Analogie mit ihr trefflich erhellt. Damit wird selbstverständlich nicht geleugnet, daß auch die alte Geometrie viele Analogien, hie und da die einzig brauchbaren bietet, um einen dunklen Satz der Ethik zu beleuchten. Das geometrische Gebilde und die analytische Formel sind eben bei Despinoza zwei verschiedene Seiten ein und desselben Dinges, genau wie Ausdehnung und Denken. Es würde also vollkommen zu seinem Gedankengang passen, wenn er die Erklärung der Geometrie durch die algebraische Formel oder umgekehrt abwiese. Darin mag er Hobbes recht gegeben haben. · Auch die Idee wird nach Despinoza nicht durch die Ausdehnung erklärt, wohl aber drückt die Idee das Verhältnis von Bewegung und Ruhe in irgend einer Weise aus, wie die Formel das geometrische Gebilde. Es kann aber geschehen, daß dieses Gebilde für irgend eine Deutung der Ideenwelt passender erscheint, als die ihm entsprechende Formel.

Das endliche Denken ist ja die Idee eines endlichen Ausdehnungssystems; je vollkommener wir dieses durchschauen, um so tieferen Einblick gewinnen wir auch in das Wesen des Gedankens. So kann es denn geschehen, daß wir über manches Rätsel des Geistes besser unterrichtet werden, wenn wir es uns durch geometrische Anschauung versinnbilden, als wenn wir die dem Geiste verwandte analytische Formel zum Vergleich heranziehen. Die Analogie der geometrischen Konstruktion vermag also nicht bloß die Reihe der ausgedehnten Dinge in ihrem Aufbau und Zusammenhang zu deuten, sie zeigt hie und da auch die Geheimnisse des Bandes in der Kette der Ideen, während umgekehrt die algebraische Formel als die rein intellektuelle Seite der geo-

metrischen Figur nicht allein die Ideenfolge, sondern auch die stofflichen Verhältnisse von Bewegung und Ruhe interpretieren kann. Das ist des reifen Despinoza Auffassung.

Ganz unhaltbar ist die Behauptung, der Philosoph habe seinen Anschluß an die alte Geometrie im Gegensatz zur analytischen Descartes' dadurch offenbart, daß er des Hobbes Definition der Kugel mittels der Bewegung eines Halbkreises als Typus aller Begriffsbestimmungen übernommen und damit den „Akt der Konstruktion" als wesentlich für den Aufbau jeder Philosophie hingestellt, das „konstruktive Element" zu jeder echten Definition gefordert habe; er soll diese Einsicht erst bei Abfassung der Schrift über die Heilung des Verstandes durch Studium der Hobbesischen Dialoge gegen Wallis gewonnen haben; im kurzen Traktat vertrete er sie noch nicht.

Der Tatbestand ist einfacher. Despinoza betont nicht das konstruktive Element in der Definition, sondern ganz allgemein das genetische. Die Definition muß nach ihm die Ursache des Dinges, sein Werden klarlegen. Diese Erkenntnis kam ihm gewiß schon 1655, da er des Hobbes Werk de corpore lesen konnte; sie kommt bereits im kurzen Traktat vollkommen klar zum Ausdruck. Als er um das Jahr 1660 in den mathematischen Dialogen des Engländers das Beispiel von der Kugel fand, eignete er es sich auch an, weil es seinen Gedanken ebensogut versinnbildete, wie das vom Halbmesser und dem Kreis, ein Beispiel, welches ihm ebenfalls geläufig ist, und das er wohl aus dem Hobbesischen Werk de corpore geschöpft hat. Noch in einem seiner letzten Briefe an Tschirnhaus betont der Philosoph die genetische Definition genau im Sinn des kurzen Traktates.

In dieser Erstlingschrift findet man auch schon jene Schilderung der Erkenntnisarten durch Vergleich mit der Einsicht in die Proportion verschiedener Zahlen, eine Anschauungsweise, die nicht bloß den mathematischen Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie des Philosophen beleuchtet, sondern auch den innigen Zusammenhang zwischen seiner Noëtik, seiner metaphysischen Betrachtungsweise und seiner Substanzlehre bloßlegt. Despinoza hat diesen Vergleich in der methodischen Abhandlung und im Hauptwerk allem Anschein nach verbessert und vertieft, aber nicht wesentlich umgeformt. Der uns vorliegende Text ist aber wenigstens im Traktat über die Heilung des Verstandes verdorben. Eben durch diesen Vergleich hat Despinoza eine Auffassung seines

Systems abgewiesen, welche trotzdem, eben weil man seine rein geometrische Anschauungsweise überspannte, ihm immer wieder unterschoben wird.

Brunschvicg hat diesen Punkt in ein helles Licht gesetzt, und wir folgen seinen Ausführungen gern, bis zur Stelle, wo er in die Tiefen des Systems vom Proportionsbeispiel aus zu steigen versucht, und unserer Ansicht nach ganz in die Irre geht.

Spinozismus, so führt Brunschvicg aus, ist nicht gleichbedeutend mit räumlicher Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist nicht einfach nach dem Muster des geometrischen Gebildes gefaßt, so daß das Verhältnis der Dinge dem Verhältnis der Figuren nachgebildet wäre und der Parallelismus von Ausdehnung und Denken nur den Zweck hätte, das Nebeneinander und die äußere Bestimmbarkeit des Räumlichen auf die Welt der Ideen und in ihre Sprache zu übertragen. Von diesem Standpunkt aus wäre der Spinozismus eine ganz unbegreifliche Absurdität. Wir hätten „eine Welt von Wesenheiten, die sich nicht aufeinander zurückführen ließen; um bis in ihren Ewigkeitswert hinein die eigene individuelle Wirklichkeit behaupten zu können, müßten sie einander ausschließen wie die Stücke einer teilbaren Ausdehnung. Wenn dann Spinoza in den Schoß einer solchen Welt die allgemeine Einheit senkt, verwischt er gleichsam alle Unterschiede der nebeneinander liegenden Raumdinge und behält sozusagen nur den Rahmen dieses Nebeneinander, die reine Homogeneität. Wenn demnach seine Lehre einem Individualismus entschlüpfte, in dem sie sich durch eine unfreiwillige Rückkehr zum Empirismus auflösen müßte, so verlöre sie sich alsbald in eine Art begrifflichen Substantialismus, und zwar den paradoxesten und hohlsten, den man nur ausfindig machen kann: es wäre ein Materialismus ohne Materie".

Brunschvicg hat recht mit seiner Behauptung, Despinoza bemühe sich — ganz im Gegenteil — mit höchster Anstrengung, den Realismus der euklidischen Geometrie zu überwinden und gleich Malebranche den Weg zu finden, von den sinnlich wahrnehmbaren Ausdehnungsstücken zu einem intelligiblen Raum, „welcher gewissermaßen der Ort der analytischen Gleichungen sein soll". Die volle Überwindung in seinem Sinn gelang ihm erst in der Ethik; eingeleitet und halb durchgeführt ward sie bereits um 1653.

Despinoza unterscheidet die verschiedenen Stufen der Erkenntnis im Licht eines Beispiels aus der Proportionslehre. Soll man die vierte Zahl finden, welche den Zahlen 1, 2, 3 proportioniert ist, so kann man entweder, blind auf die Autorität vertrauend, die auswendig gelernte Formel, ohne sie zu verstehen, mechanisch anwenden und so auf die Zahl 6 kommen. Man kann auch die von Euklid angegebenen Regeln auf einige Beispiele an-

wenden und zum richtigen Resultat gelangen, indem man auf das allgemeine Gesetz aus einigen besondern Fällen schließt; man kann aber auch das allgemeine Gesetz der Proportionalität zuerst durchschauen, und von ihm aus leicht den Weg zu den Einzelfällen finden. Auch das ist noch nicht die vollkommenste Erkenntnis. Diese höchste Stufe nimmt man erst ein, wenn man mit einem Blick die Natur und den inneren Zusammenhang der Zahlen so durchschaut, daß man ohne ausdrücklichen Schluß in unmittelbarer Klarheit das Ergebnis besitzt.

Hier ist schon die Tatsache bemerkenswert, daß Despinoza von der geometrischen Anschauung der Proportion, wie sie im fünften, und von der geometrisch-arithmetischen, wie sie im siebten Buch Euklids entwickelt wird, zu einer rein arithmetischen und algebraischen übergeht, eben weil ihm die Zahlenproportion als die geistigere gegenüber der Linienproportion galt.

Hierin gipfelt aber der Gedanke des Philosophen nicht. Für ihn ist die Erkenntnis irgend eines Einzelfalls niemals die Ursache der höheren Erkenntnis; sie gilt ihm nicht als Grundlage, um von ihr aus zum Gesetz aufzusteigen, und vermittelst dieses Gesetzes, als eines abstrakten Allgemeinen, die Lösung aller übrigen einschlägigen Fälle abzuleiten, um dann in dieser Schlußerkenntnis, in dieser allgemeinen Übersicht aller Fälle und ihrer Abhängigkeit vom Grundgesetz, endgültig zu ruhen; er faßt diesen dreifachen Aufstieg nur als Vorstufe, als Vorbedingung zur Erlangung einer ganz anders gearteten Erkenntnis auf; die drei ersten Stufen sind ihm nicht Erzeugerinnen der höchsten, sondern eben nur psychologische Einleitungsprozesse; das Gerüst kann abgebrochen werden im Augenblick, wo sich der Mensch von ihm aus zur höchsten Erkenntnis aufschwingt.

Diese höchste Erkenntnis erfaßt wie mit einem Blick den Gesamtzusammenhang und die in ihm wirkende Gesetzmäßigkeit; das Einzelne wird ihr nur innerhalb dieses notwendigen Ineinandergreifens klar; Wesen und Tätigkeit des Einzeldinges ist bloß innerhalb des Ganzen ausdrückbar und begreiflich. Wie diese notwendige Ordnung und dieser gesetzmäßige Zusammenhang allein das Verhältnis der Teile zum Ganzen regelt und schafft, so erklären sie auch vollkommen das Hervorgehen der Teile aus dem Ganzen. Das Wesen der Dinge wird durch ihre ewigen Beziehungen erschöpft. Diese Beziehungen existieren notwendig in einer einheitlichen und unabänderlichen Kette, sie können aber von verschie-

denen Standpunkten aus betrachtet werden; aber auch diese Standpunkte sind keineswegs zufällige und willkürliche Positionen eines endlichen oder unendlichen Subjektes; sie sind nichts anders als die wirkliche, dingliche und unendliche Mannigfaltigkeit der Seinsweise, welche der einen gesetzmäßigen Ordnung des Universums inhäriert. Wie wir nun in der Mathematik zwei solche Deutungen aller mathematischen Beziehungen kennen, eine rein geometrische und die ihr entsprechende analytische, so auch nur zwei Seinsweisen des Universums, Ausdehnung und ihre Idee, das Denken. Die unendlich vielen übrigen entziehen sich der menschlichen Erkenntnis.

Diese mathematische Anschauung gewann Despinoza offenbar zu keiner andern Zeit als damals, wo er sich ganz den mathematischen und physikalischen Studien hingab, d. h. zur Zeit, die uns eben jetzt beschäftigt. Die Renaissancephilosophie mit ihrer mystisch-pantheistischen Naturanschauung lernte er erst, wenn wir der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit Raum geben, später im Hause van den Endes genauer kennen.

Gerade die Physik, die Mathematik, die Mechanik gaben ihm den Mut, zur Metaphysik zurückzukehren. Das sind die sichersten Nachrichten aus den alten Lebensbeschreibungen.

Nicht die Einsicht in die Notwendigkeit alles Geschehens und in ein All-Eins, wie sie ihm durch die Naturphilosophie der Wiedergeburt geboten wurde, halfen ihm über seine Unzufriedenheit mit der Metaphysik und seine mißmutigen Zweifel hinweg; denn diese Naturphilosophie enthält nur selten festere Beweisgründe als die jüdisch-arabische Weisheit, welche ihm einige Grundgedanken seines Lebens geliefert hatte, aber die Gewißheit schuldig geblieben war. Als er, durch die neue Erkenntnislehre und seine mathematisch-physikalischen Studien aufgemuntert, zur Philosophie zurückkehrte und die Überzeugungen der Jugend auch in der Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts, selbst in Wendungen und Ausdrucksweise, wiederfand, kleidete er, wie es nicht anders möglich war, seine Gedanken zunächst in das Sprachgewand der jüdisch-arabischen und der Renaissancephilosophie; in die neue Rüstung der mathematischen Denkweise fand er sich erst allmählich hinein. Er zog sie gleichsam nur probeweise an; aber man darf diese Versuche nicht übersehen. Wir haben auf die entsprechenden Teile im kurzen Traktat schon hingewiesen. Despinoza konnte sich um so mehr den Luxus einer mystisch-gefärbten Ausdrucksweise gestatten, als er, seiner mathematischen Grund-

wenden und zum richtigen Resultat gelangen, indem man auf das allgemeine Gesetz aus einigen besondern Fällen schließt; man kann aber auch das allgemeine Gesetz der Proportionalität zuerst durchschauen, und von ihm aus leicht den Weg zu den Einzelfällen finden. Auch das ist noch nicht die vollkommenste Erkenntnis. Diese höchste Stufe nimmt man erst ein, wenn man mit einem Blick die Natur und den inneren Zusammenhang der Zahlen so durchschaut, daß man ohne ausdrücklichen Schluß in unmittelbarer Klarheit das Ergebnis besitzt.

Hier ist schon die Tatsache bemerkenswert, daß Despinoza von der geometrischen Anschauung der Proportion, wie sie im fünften, und von der geometrisch-arithmetischen, wie sie im siebten Buch Euklids entwickelt wird, zu einer rein arithmetischen und algebraischen übergeht, eben weil ihm die Zahlenproportion als die geistigere gegenüber der Linienproportion galt.

Hierin gipfelt aber der Gedanke des Philosophen nicht. Für ihn ist die Erkenntnis irgend eines Einzelfalls niemals die Ursache der höheren Erkenntnis; sie gilt ihm nicht als Grundlage, um von ihr aus zum Gesetz aufzusteigen, und vermittelst dieses Gesetzes, als eines abstrakten Allgemeinen, die Lösung aller übrigen einschlägigen Fälle abzuleiten, um dann in dieser Schlußerkenntnis, in dieser allgemeinen Übersicht aller Fälle und ihrer Abhängigkeit vom Grundgesetz, endgültig zu ruhen; er faßt diesen dreifachen Aufstieg nur als Vorstufe, als Vorbedingung zur Erlangung einer ganz anders gearteten Erkenntnis auf; die drei ersten Stufen sind ihm nicht Erzeugerinnen der höchsten, sondern eben nur psychologische Einleitungsprozesse; das Gerüst kann abgebrochen werden im Augenblick, wo sich der Mensch von ihm aus zur höchsten Erkenntnis aufschwingt.

Diese höchste Erkenntnis erfaßt wie mit einem Blick den Gesamtzusammenhang und die in ihm wirkende Gesetzmäßigkeit; das Einzelne wird ihr nur innerhalb dieses notwendigen Ineinandergreifens klar; Wesen und Tätigkeit des Einzeldinges ist bloß innerhalb des Ganzen ausdrückbar und begreiflich. Wie diese notwendige Ordnung und dieser gesetzmäßige Zusammenhang allein das Verhältnis der Teile zum Ganzen regelt und schafft, so erklären sie auch vollkommen das Hervorgehen der Teile aus dem Ganzen. Das Wesen der Dinge wird durch ihre ewigen Beziehungen erschöpft. Diese Beziehungen existieren notwendig in einer einheitlichen und unabänderlichen Kette, sie können aber von verschie-

denen Standpunkten aus betrachtet werden; aber auch diese Standpunkte sind keineswegs zufällige und willkürliche Positionen eines endlichen oder unendlichen Subjektes; sie sind nichts anders als die wirkliche, dingliche und unendliche Mannigfaltigkeit der Seinsweise, welche der einen gesetzmäßigen Ordnung des Universums inhäriert. Wie wir nun in der Mathematik zwei solche Deutungen aller mathematischen Beziehungen kennen, eine rein geometrische und die ihr entsprechende analytische, so auch nur zwei Seinsweisen des Universums, Ausdehnung und ihre Idee, das Denken. Die unendlich vielen übrigen entziehen sich der menschlichen Erkenntnis.

Diese mathematische Anschauung gewann Despinoza offenbar zu keiner andern Zeit als damals, wo er sich ganz den mathematischen und physikalischen Studien hingab, d. h. zur Zeit, die uns eben jetzt beschäftigt. Die Renaissancephilosophie mit ihrer mystisch-pantheistischen Naturanschauung lernte er erst, wenn wir der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit Raum geben, später im Hause van den Endes genauer kennen.

Gerade die Physik, die Mathematik, die Mechanik gaben ihm den Mut, zur Metaphysik zurückzukehren. Das sind die sichersten Nachrichten aus den alten Lebensbeschreibungen.

Nicht die Einsicht in die Notwendigkeit alles Geschehens und in ein All-Eins, wie sie ihm durch die Naturphilosophie der Wiedergeburt geboten wurde, halfen ihm über seine Unzufriedenheit mit der Metaphysik und seine mißmutigen Zweifel hinweg; denn diese Naturphilosophie enthält nur selten festere Beweisgründe als die jüdisch-arabische Weisheit, welche ihm einige Grundgedanken seines Lebens geliefert hatte, aber die Gewißheit schuldig geblieben war. Als er, durch die neue Erkenntnislehre und seine mathematisch-physikalischen Studien aufgemuntert, zur Philosophie zurückkehrte und die Überzeugungen der Jugend auch in der Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts, selbst in Wendungen und Ausdrucksweise, wiederfand, kleidete er, wie es nicht anders möglich war, seine Gedanken zunächst in das Sprachgewand der jüdisch-arabischen und der Renaissancephilosophie; in die neue Rüstung der mathematischen Denkweise fand er sich erst allmählich hinein. Er zog sie gleichsam nur probeweise an; aber man darf diese Versuche nicht übersehen. Wir haben auf die entsprechenden Teile im kurzen Traktat schon hingewiesen. Despinoza konnte sich um so mehr den Luxus einer mystisch-gefärbten Ausdrucksweise gestatten, als er, seiner mathematischen Grund-

anschauungen sicher, die Kraft, sie nach und nach überall zum Durchbruch zu bringen, in sich reifen fühlte. Außerdem stürmten, wie uns das nächste Kapitel enthüllen wird, noch andere mystische Einflüsse auf ihn ein. So ist denn nicht zu verwundern, wenn ein gewisser mystischer Ton den kurzen Traktat durchzieht.

Noch ein Punkt muß hier berührt werden, weil er mit jenem grundlegenden Beispiel aus der Proportionslehre zusammenhängt. Die höchste Erkenntnis wird in der Erstlingsschrift nicht als ein Wissen aus Schlußreihen heraus, sondern als eine auf dem Geschmack und Genuß der Sache beruhende geistige Anschauung geschildert. Wenn irgendwo, so scheint hier das Rationelle ganz in Mystik getaucht zu sein. Gewiß; der Zweck des Wissens ist für den Philosophen Besitz und Genuß Gottes; dieser Zweck schwebte ihm aber auch noch bei Abfassung der Abhandlung über die Heilung des Verstandes und des fünften Teiles der Ethik vor. Sein Ziel war es von jeher und sein Ziel wird es bleiben, die höchste Stufe der Erkenntnis mit dem höchsten Grad geistiges Genusses zu verschmelzen. In der kurzen Abhandlung lag es ihm näher, diese vollkommene Einsicht in der Form des freudigen Gefühls ob des Besitzes der Wahrheit darzustellen; die Nüchternheit des späteren Alters läßt ihm umgekehrt den Genuß als intellektuellen Akt, der ihm aber immer noch als „Liebe" erscheint, erfassen. Ein anderer Unterschied liegt nicht vor.

Und nun erhebt sich noch die kritische Frage, ob die aus der analytischen Geometrie gewonnenen Anschauungen die Unzulänglichkeiten der Psychologie des kurzen Traktats beseitigt oder doch teilweise geheilt haben.

Alle Kenner des Systems mit ganz geringen Ausnahmen sind heutzutage untereinander einig über die einschneidenden Widersprüche dieser Psychologie mit Einschluß der Ethik und die Schwäche ihrer Grundannahmen. Wenn nun auch der geometrische Standpunkt des Philosophen diese Widersprüche mildert, sie aufhält, auf einige Schritte zurückwirft, von einem bestimmten Gesichtspunkte aus sogar scheinbar löst, so leuchtet doch die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes selbst um so klarer ein. Der ganze Schein der Wahrheit und Selbstverständlichkeit liegt in der Anwendung der Analogie. Damit ist alles verstanden, alles verziehen, aber auch alles widerlegt. Analogie ist ein Anschauungsunterricht. Sie hatte sich dem Geiste Despinozas durch die rabbinische Schulung angeschmiegt; sie hatte ihm gleichsam die

Form verliehen. Jetzt trat diese Form in Tätigkeit. Ein Glück war es nicht. Analoge Beweise sind und bleiben Bilder. Analoge Begriffsübertragungen häufen nur die Elemente zu einer Begriffsdichtung auf. Die Weltformel nach Analogie der analytischen Geometrie ist als das erste Aufleuchten eines fruchtbaren Gedankens genial; in der Ausführung wird sie notwendig zu einem prachtvollen Phantasiespiel. Der Geist als begriffliche Formel der Ausdehnung ist so wahr und so falsch, als die unbewiesene und unbeweisbare Annahme, daß die Übertragung von der Mathematik auf die Metaphysik und Psychologie berechtigt ist. Despinozas Grundzahl ist eine imaginäre Größe, mit der man ja allerdings die herrlichsten Rechnungen ausführen kann, wenn man erst von ihrer Unwirklichkeit abzusehen gelernt hat. Diese mathematische Grundanschauung blieb eigentlich immer das tiefste wissenschaftliche Wort Despinozas. So kommt es, daß sein auf dem schwankenden Grund der Analogie errichtetes System nicht dadurch gerettet werden kann, daß man auf andere Stützen und die mehr an der Oberfläche liegenden Teile des Fundamentes hinweist. Übersehen darf man allerdings diese Träger des Spinozismus nicht.

Welche Anregungen auch immer der zwanzigjährige Despinoza von Descartes' analytischer Geometrie empfangen hat, sicher bleibt, daß Descartes' direkter Einfluß außerdem auf mannigfaltigen und zum Teil äußerst verschlungenen Pfaden in Despinozas Lehre eingedrungen ist.

Was er jetzt aus dem Studium Descartes' und seiner Gegner an neuen Einsichten gewann, kann vorläufig nicht über Ahnungen, allgemeine Gesichtspunkte, Vermutungen hinaus, die sich allerdings auch in einigen glücklichen Stunden zur Fernsicht klarer Intuitionen erweitert haben mögen. Später, als er sein System aufbaute, wurden diese Eindrücke und Einsichten erst gesichtet; der Strom cartesianischer Lehrsätze und die Gegenströmung cartesianischer Inkonsequenzen und Irrtümer hatten einen neuen schweren Kampf zu bestehen, bevor sich die gewaltigen neuen Wassermassen im breiten Bette zu ruhigem Fluß vereinigen konnten. Dieser Ringkampf entspann sich in späteren Tagen. Doch auch jetzt im Anfangsstadium der Begriffsbildung, da die erträumte Weltformel in ihrer ersten, rätselhaften, ungefügen und vieldeutigen Gestalt zum erstenmal im Geiste des Jüngers Descartes' auftauchte, waren die Anschauungen des Meisters schon von verschiedenen Seiten in den Geist des Schülers gemündet.

Unsere ganze Darstellung wies darauf hin, daß vor dem sekundären Einfluß der analytischen Geometrie schon mehrere andere Einflüsse an der Arbeit gewesen waren. Gewisse Sätze Descartes' und zwar gerade die für die Spekulation Despinozas fruchtbarsten Sätze, brauchten nicht erst den Umweg durch die analytische Geometrie zu machen, um im Geiste des Schülers eine Revolution hervorzurufen. Das hat die ganze Geschichte der Descartes-Despinoza-Literatur von Joh. Regius angefangen bis zu den neueren und neuesten Arbeiten Ritters, Schaarschmidts, Sigwarts, K. Fischers, Feuerbachs, Bouilliers, Saissets, Hanns und einer Menge anderer zur Genüge erwiesen. Die in der analytischen Geometrie vertretene Methode und die sich in ihr aufzwingende Analogie war gleichsam nur eine Gegenprobe, und wie Despinoza meinte, die höchste Wahrheit, weil sie die Welt auf mathematische Anschauungen zurückführte.

Von dieser hohen mathematischen Warte aus scheint der Überblick über das vom Philosophen mit zähester Energie und treuester Sorgfalt bebaute Feld der Notwendigkeit alles Geschehens sehr leicht zu sein. Die mathematischen Formeln und die physischen Gesetze müssen, so mag man denken, nach Despinozas innigsten Überzeugungen, die gesamte Welt bestimmen und beherrschen. So schließt spielend eine aprioristische Geschichtschreibung. Tatsache ist, daß die ältesten Spekulationen Despinozas über die Notwendigkeit des Weltgeschehens auf ganz anderen Grundlagen ruhten.

V. Der Kampf um das Gesetz der Notwendigkeit.

1. Die metaphysische Frage.

Auf keinem Gebiet fühlte sich der jugendliche Philosoph sicherer als im Kampf um die Notwendigkeit alles Geschehens. Er hatte von jeher daran geglaubt, und kein Gegengrund vermochte ihn irre zu machen. In den Jahren 1652—55 nahm er nur alte längst liebgewonnene Gedanken auf.

64 Er suchte dem Problem von drei Seiten beizukommen. Zunächst lag ihm daran, jede Wirksamkeit Gottes als eine notwendige hinzustellen. Damit war eigentlich schon alles gegeben. Die zwei anderen Gedankengruppen, von denen eine annahm, daß nur notwendig wirkende Ursachen bestehen, und die andere die Willensfreiheit leugnete, sehen wie ein Anhang aus.

Die zweite Gedankenreihe faßte der Philosoph vom Gesichtspunkt der Vorherbestimmung auf. Das betreffende Kapitel der Erstlingsschrift, das sechste im ersten Teil, gehört nicht zu seiner ältesten Denkarbeit. Es setzt ein gewisses Studium der zeitgenössischen Prädestinationstheorien voraus und die Ausdrücke „sensus compositus und divisus" erinnern an die einschlägigen scholastischen Streitschriften.

Um so inniger mit den ersten metaphysischen Versuchen verbunden ist die Doppellehre von der Notwendigkeit des göttlichen Wirkens und der Unfreiheit des menschlichen Willens.

Die erste Frage wird im vierten Hauptstück des ersten Buches behandelt. Nehmen wir einen Hinweis auf die spätere Lehre von der Vorherbestimmung aus, so begegnen wir hier einer beachtenswerten Tatsache. Der ganze Abschnitt sieht von der strengen, bis dahin entwickelten All-Einslehre, ab. Nicht als ob er in Gegensatz zu ihr träte, aber er wird ohne Rücksicht auf sie durchgeführt. Das ist leicht erklärlich: bietet doch auch kein einziger der hier vorgebrachten Beweise irgend einen neuen, selbständigen Gedanken. Alles ist arabisch-jüdische und neuplatonische Weisheit. Allem Anschein nach wurden ältere Notizen herangezogen und leicht überarbeitet. Der Grundgedanke, welcher alle Beweise beherrscht, gehört von jetzt an zum festen Bestand des spinozistischen Systems. Um so eingehender müssen wir ihn prüfen.

Jede Freiheit im Wirken widerspricht der göttlichen Unveränderlichkeit. Ein uraltes Problem! Man hatte nicht Seiten, man hatte Bände darüber geschrieben. Despinoza kennt ganz wohl den schwächsten Punkt der entgegengesetzten Auffassung. Wäre Gott frei gewesen, zu schaffen oder nicht zu schaffen, wäre er frei, dies oder jenes zu tun, so müßte, falls er z. B. gar keine Tätigkeit entfaltet hätte, sein Wesen und Wollen von aller Ewigkeit anders beschaffen sein, als es jetzt tatsächlich ist. Das wäre aber mit Gottes Unveränderlichkeit nicht vereinbar. Despinoza war von der Treffsicherheit dieser Waffe gegen Gottes Freiheit so überzeugt, daß er es unterließ, die Gegengründe einer ernsten Prüfung zu unterziehen. Dadurch fiel er, der es doch fast als Lebensaufgabe ansah, aus dem Gottesbegriff jede Vermenschlichung zu verbannen, ahnungslos einer anthropomorphischen Denkweise zum Opfer.

Die Gründe nämlich, welche die Unverträglichkeit der Freiheit und Unveränderlichkeit bekämpfen — die positiven Gründe für

Gottes Freiheit gehen uns hier nichts an —, stützten sich auf das Axiom, daß man geschaffene, endliche Eigenschaften und Zustände auf das absolut unendliche Wesen in keiner Weise übertragen dürfe.

Nun ist es allerdings wahr, daß ein endlicher Wille nicht einen und denselben Gegenstand wollen und nicht wollen kann, ohne sich zu ändern. Wir sprechen hier nicht von dem Fall, daß der Wille zuerst eine Zeitlang etwas begehrt und später diesen Wunsch aufgibt, um etwas anderes oder das Gegenteil vom ersten zu umfangen. Bei dieser Annahme springt die Notwendigkeit einer Veränderung in die Augen. Wir setzen vielmehr, um Despinozas Argument nicht abzuschwächen, voraus, daß ein endlicher Wille vom ersten Augenblick seines Bestehens an etwas beschließt und von diesem Beschluß nicht mehr abgeht. Und nun lautet Despinozas und auch unser Urteil dahin, dieser Wille müßte innerlich anders gedacht werden, wenn auch nur die Möglichkeit für ihn vorhanden wäre, einen anderen Beschluß, selbst einen unveränderlichen, gleichsam ewigen, zu fassen. Aber das gilt doch nur vom endlichen Willen, weil er eben ob seiner Endlichkeit durch jeden neuen Beschluß in seinem Sein ergänzt, oder, um mit Despinoza zu denken, in seinem innersten Wesen konstituiert wird. Der unendliche Wille dagegen ist kein Vermögen und kein Einzelakt, er ist ganz Substanz und unendliche Tätigkeit, er faßt alle möglichen Akte schon fertig in sich, er beschließt in sich eine gewisse Indifferenz Gegensätzen gegenüber. Man kann ihn daher nicht in die Kleinweit des Endlichen bannen und von seiner unendlichen, allumfassenden Substanz behaupten, sie wäre anders beschaffen, wenn sie Sein hervorbrächte, und anders, wenn sie nichts schüfe. Despinoza verkennt bei seiner ganzen Beweisführung das Wesen des Absoluten und Unendlichen und argumentiert, als ob es durch den Willen zu schaffen oder nicht zu schaffen etwas in sich aufnähme, was es nicht schon kraft seiner unendlichen Wesenheit mit Notwendigkeit besäße.

Unter Voraussetzung des All-Eins, welches alle endlichen Willensakte als notwendige Modi in sich faßt, wäre es für den Philosophen ein Leichtes gewesen, die absolut notwendige Wirksamkeit Gottes zu erweisen. Aber unser Kapitel stellt sich ganz auf den Standpunkt der jüdisch-arabischen Scholastik: ein wichtiger Fingerzeig für Despinozas Entwicklungsgang.

Das sechzehnte Kapitel des zweiten Teils greift das Problem von der Unfreiheit des menschlichen Willens an. Diese Unfreiheit

ergibt sich für Despinoza unmittelbar aus seiner Annahme, der Wille sei keine Fähigkeit, sondern eine Kette von Akten der Bejahung oder Verneinung. Von dieser Voraussetzung aus ist sein Schluß selbstverständlich zwingend. Der Wille als Fähigkeit ist ja nach ihm nur ein Verstandesding; als solches kann er doch nichts verursachen: das einzelne Wollen muß natürlich eindeutig verursacht sein, wie jedes andere Ding; als Bejahung oder Verneinung hat es eine strenge Beziehung zum Gegenstand, und so kann von Freiheit keine Rede sein.

Die Leugnung des Willens als Fähigkeit wird, so weit sie in 65
den Anmerkungen auftaucht, rasch abgemacht. Despinoza meint, eine Willenspotenz könnte nur als Substanz existieren: der Verstand wäre aber dann eine zweite und die Seele die dritte Substanz, welche die beiden ersten regiert. Das seien aber doch dunkle und unbegreifliche Annahmen, erklärt er. Darin wird ihm wohl jedermann recht geben. Aber kein Philosoph von Namen hat jemals solche Ungereimtheiten verfochten. Um etwas zu erreichen, hätte sich der Philosoph mit den Theorien auseinandersetzen müssen, nach denen Verstand und Wille wirkliche Modi der Seele, oder auch mit ihr identisch sind. So, wie sie vorliegt, ist seine Polemik gegenstandslos. Despinoza fühlte denn auch die Schwäche seiner Stellung und er zog sich — eine überaus wichtige und interessante Tatsache — auf einen theologischen Standpunkt zurück. Die Seele, so führt er aus, kann sich nicht selbstherrlich bestimmen; denn Sein und Determination sind einzig und allein Wirkungen der höchsten und allgemeinsten Ursache, Gottes. Also haben wir auch hier wieder reinste arabische Spekulation mit thomistischem Einschlag.

2. Die ethisch-religiöse Frage.

Nachdem Despinoza im ersten Teil des kurzen Traktats und in den siebzehn ersten Kapiteln des zweiten Teils das All-Eins, die Notwendigkeit alles Geschehens und die Verderblichkeit der Leidenschaften zu beweisen bemüht war, fragt er im achtzehnten Hauptstück nach dem ‚Nutzen des Vorhergehenden'. Man sieht es deutlich. Die ethische Spitze ist ihm die Hauptsache. Um des Friedens, um des inneren Glückes willen hat er alle Denkarbeit getan. Er wollte um jeden Preis einen philosophischen Standpunkt gewinnen, von dem aus jede seelische Beunruhigung logisch ausgeschlossen wird. Und diesen Standpunkt suchte er in der Not-

wendigkeit alles Geschehens. Geschieht alles mit Notwendigkeit, so gibt es in der Natur weder Gutes noch Schlechtes. Das ist denn auch die Lehre der Erstlingsschrift in ihren ältesten Bestandteilen. Und doch muß man, um eine Ethik zu ermöglichen, Gutes und Schlechtes klar bestimmen und sondern.

66 Zu dem Zwecke muß man sich einen Idealmenschen, der allerdings nur ein Gedankending bleibt, ausdenken, schreibt der Philosoph. Darauf entsteht die Frage, „ob es in uns auch irgendein Mittel gibt, zu einer solchen Vollkommenheit zu gelangen". Gut heißt dann alles, was zu dieser Vollkommenheit führt, schlecht, was sie nicht fördert oder sie hindert.

Der Philosoph eröffnet hier die Aussicht auf die Lösung zweier grundlegenden Probleme; der kurze Traktat leistet diese Arbeit nicht. Nach welchem Maßstab soll man diesen Idealmenschen konstruieren? Warum ist dieser Idealmensch — ein Gedankending — für uns vorbildlich? Beantwortet man diese zwei Fragen nicht, so schwebt das erste Problem in der Luft. In der Erstlingsschrift fehlt die Antwort.

Lückenhaft ist die Lösung des zweiten Rätsels. Wie kann es für den Einzelmenschen Mittel geben, zu einer bestimmten als Ideal vorgestellten Vollkommenheit zu gelangen? Geschieht alles mit Notwendigkeit, so trägt jeder das unabänderliche Gesetz seiner ethischen Entwicklung in sich. Man kann dieses Gesetz höchstens beschreiben, man kann ihm nicht durch persönliche Anstrengung eine andere Richtung geben, wenn diese persönliche Anstrengung nicht schon ein Element dieses Gesetzes ausmacht. Es gibt keine anderen Mittel, zur Vollkommenheit zu gelangen, außer der eigenen Formel. Die ethische Spekulation Despinozas sucht diese Konsequenz zu verdecken. Die Sittlichkeit des Idealmenschen erscheint immer wieder als ein erstrebenswertes und erreichbares Ziel.

Allerdings korrigiert sich Despinoza theoretisch an mehreren Stellen. Der Mensch ist nicht Herr seiner Entscheidungen, sein Glück und seine Vollkommenheit kann er nicht schaffen, wenn er sie nicht schon im Keim besitzt. Aber neben diesen theoretischen Versicherungen und den Beweisen für die Unfreiheit des Willens stellt der zweite Teil der Erstlingsschrift die Überwindung der Leidenschaften und die Vereinigung mit Gott nicht einfach als ein tatsächliches Kapital weniger Beglückter hin, sondern als ein Arbeitsziel, als eine Leistung, die der aufrichtig Strebende vollbringt.

Das ist der unvertilgbare Widerspruch im gesamten Gedankengang. Gewiß sucht Despinoza nach einem Ausgang aus diesem Labyrinth. Das Prinzip der Notwendigkeit selbst muß Hülfe leisten. „Der Mensch gewahrt in sich ein doppeltes Gesetz", sagt er. Das eine Gesetz wird durch die Gemeinschaft mit Gott verursacht; das andere durch die Gemeinschaft mit den Modis der Natur. Von diesen sei das erste notwendig, das andere nicht. Denn da die Vereinigung mit Gott immerwährend und notwendig ist, so muß man die Gesetze, denen zufolge man für und mit Gott leben muß, stets vor Augen haben. Dagegen sei das Gesetz der Gemeinschaft mit den Modis nicht so zwingend, weil man sich von den Menschen absondern könne.

Auch hier liegt, wie man sieht, keine Lösung vor. Denn man muß doch auch jene Menschen zu begreifen suchen, welche die Vereinigung mit Gott nicht genießen und infolge davon ihrer beseligenden Wirkungen entbehren.

Despinoza will die grundlegende Schwierigkeit des Determinismus auf dieser Stufe seiner Entwicklung nicht sehen. Denn er muß um jeden Preis den Weg zur Sittlichkeit und zum Glück finden. Ohne das Gesetz der Notwendigkeit erscheint ihm jedes Streben aussichtslos, und deshalb verschließt er die Augen vor den Schwierigkeiten, welche diesem Gesetz selbst entspringen.

Er schwelgt geradezu in den Strömen des Friedens, welche ihm aus jenem allgöttlichen, zwingenden und bezwingenden Walten zu fließen scheinen. Und diese beglückende Intuition ersetzt ihm die Gewißheit, ja sie ist für ihn höchste Gewißheit.

Da er die Ruhe und den Frieden unter Voraussetzung der absoluten Notwendigkeit alles Geschehens unmittelbar erfährt und mit Entzücken genießt, glaubt er sich im sichersten Besitz der Wahrheit, gegen welche eine ganze vom deduktiven Denken geworbene Armee logischer Gründe und Schlüsse nicht aufzukommen vermag. Das ist recht eigentlich der geschickt verborgene einleitende Gedanke zu den ethisch-religiösen Stimmungsbildern der Erstlingsschrift.

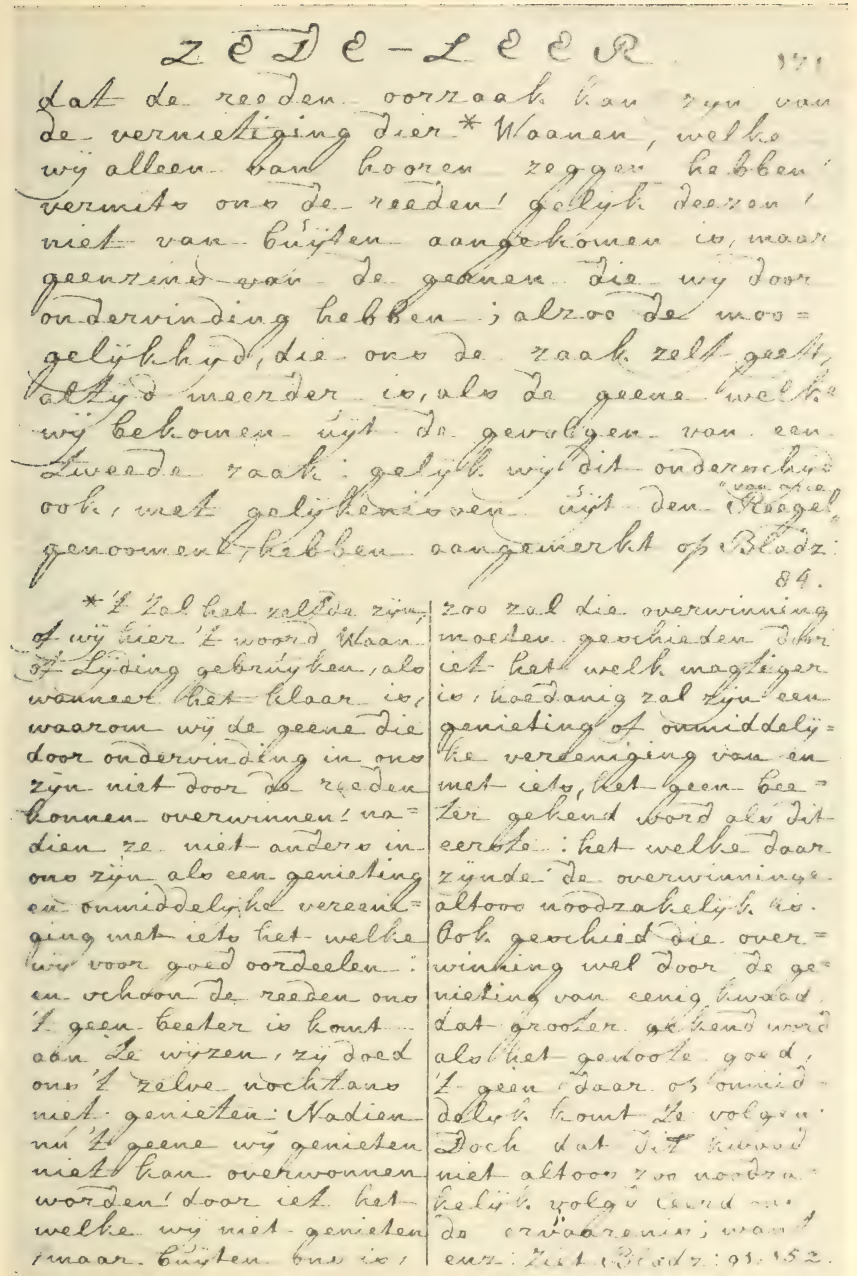
Es sind wirklich Stimmungsbilder. Sobald der Jüngling auf die ethischen Wirkungen der aus Gott fließenden allbeherrschenden Notwendigkeit zu sprechen kommt, sobald er die Tiefen der Erkenntnis Gottes, das Liebesglück der Vereinigung mit ihm zu schildern unternimmt, wird er ungewöhnlich warm, gemütvoll und begeistert.

Die betreffenden Abschnitte im kurzen Traktat sind weit intimer und lebensvoller als die später abgefaßten Selbstbekenntnisse in der Abhandlung über die Heilung des Verstandes. Hier erinnert er sich und analysiert kalt und verstandesmäßig. Im kurzen Traktat empfindet er unmittelbar und schreibt mit einem feurig schlagenden Herzen. Schon in den Abschnitten über die
67 Leidenschaften lodert diese Flamme der Begeisterung manchmal hell auf. So immer, wenn er von Gottesliebe und Freudigkeit oder von Traurigkeit und Gram spricht.

„Weil wir, wie gesagt, ob der Schwachheit unserer Natur notwendig etwas lieben und uns damit, um überhaupt bestehen zu können, vereinigen müssen, so ist es sicher, daß unsere Natur durch die Liebe zu vergänglichen Dingen und durch Vereinigung mit ihnen in keiner Weise gestärkt wird, eben weil diese Dinge selbst schwach sind und ein Krüppel den andern nicht tragen kann. Ja, sie fördern uns nicht bloß nicht, sie sind uns sogar schädlich. Haben wir doch von der Liebe gesagt, sie sei eine Vereinigung mit dem Gegenstand, welcher nach dem Urteil unseres Verstandes herrlich und gut ist. Und darunter ist eine Vereinigung zu verstehen, kraft welcher Liebe und Geliebtes ein und dasselbe werden oder zusammen ein Ganzes ausmachen. So ist denn gewiß derjenige, der sich mit irgendwelchen vergänglichen Dingen vereinigt, recht elend. Weil diese nämlich außerhalb seiner Macht stehen und vielen Zufälligkeiten unterworfen sind, ist es unmöglich, daß er selbst von Leiden freibleibt, wenn jene Dinge in Leiden fallen."

Wer erkennt da nicht die Stimme des Augustinus der Bekenntnisse, eine Stimme, welche in unzähligen aszetischen Traktaten der Zeit nachklang. Despinoza ist daran, die Leidenschaften zu überwinden. Er hat damit auch erkannt, daß die Erkenntnis und Liebe Gottes aus dem Zaubergarten eitler Lust herausführt. Denn wir können die Leidenschaften nur durch etwas überwinden, was mächtiger ist als diese. Das ist aber bloß, wie es in einer Anmerkung zum 21. Kapitel des 2. Teiles heißt (s. das Faksimile), der Genuß und Besitz einer Sache, die wir als besser erkennen und genießen, nämlich Gottes. Ähnlich sprach er schon im 5. Kapitel.

„Weil Gott aller anderen Dinge erste Ursache ist, so geht naturgemäß die Erkenntnis Gottes der Erkenntnis aller Dinge voraus; denn diese Erkenntnis muß aus der Erkenntnis der ersten Ursache fließen. Und die wahre Liebe geht immer aus der Erkenntnis hervor, daß die Sache herrlich und gut ist. Könnte denn daraus etwas anders folgen, als daß sich die Liebe auf niemand mit größerer Gewalt stürzen wird, als auf den Herrn unsern Gott? Ist er doch allein herrlich und ein vollkommenes Gut. So sehen wir denn, wie wir die Liebe stark machen, und auch, wie sie allein in Gott ruhen muß." Und an einer andern Stelle schreibt er: „Wenn der Mensch zur Liebe Gottes, des allzeit



ZEDE-LEER 171

dat de reeden oorzaak kan zyn van
de vernietiging dier* Waanen, welke
wy alleen van hooren zeggen hebben
vermits ons de reeden gelyk deezen
niet van buyten aangekomen is, maar
geenzins van de geenen die wy door
ondervinding hebben; alzoo de moo=
gelykhyd, die ons de zaak zelf geeft,
altyd meerder is, als de geene welke
wy bekomen uyt de gevolgen van een
tweede zaak: gelyk wy dit onderschyd
ook, met gelykenissen uyt den Reegel van drie
genoomen, hebben aangemerkt op Bladz:
84.

*'t Zal het zelfde zyn,
of wy hier 't woord Waan
of Lyding gebruyken, als
wanneer het klaar is,
waarom wy de geene die
door ondervinding in ons
zyn niet door de reeden
konnen overwinnen: na=
dien ze niet anders in
ons zyn als een genieting
en onmiddelyke vereeni=
ging met iets het welke
wy voor goed oordeelen:
en schoon de reeden ons
't geen beeter is komt
aan te wyzen, zy doed
ons 't zelve nochtans
niet genieten: Nadien
nu 't geene wy genieten
niet kan overwonnen
worden door iet het
welke wy niet genieten
maar buyten ons is,
zoo zal die overwinning
moeten geschieden door
iet het welk magtiger
is, hoedanig zal zyn een
genieting of onmiddely=
ke vereeniging van en
met iets, het geen bee=
ter gekend word als dit
eerste: het welke daar
zynde de overwinninge
altoos noodzakelyk is.
Ook geschied die over=
winning wel door de ge=
nieting van eenig kwaad,
dat grooter gekend word
als het genoote goed,
't geen daar op onmid=
delyk komt te volgen:
Doch dat dit kwaad
niet altoos zoo noodza=
kelyk volgd leerd ons
de ervaarenis; want
enz: Ziet Bladz: 91. 152.

(Photographie von Prof. P. G. Richen.)

Aus Monnikhoffs Handschrift des kurzen Traktats
(Codex B; Haag; K. Bibliothek). Teil II. cap. XXI Anm.

unveränderlichen, gelangt, dann kann er im Pfuhl der Leidenschaften nicht mehr versinken. So stellen wir denn die sichere und unerschütterliche Regel auf, daß Gott die erste und einzige Ursache alles dessen ist, was ein Gut ist für uns und daß er uns von allen unseren Schlechtigkeiten befreit."

Diese Erkenntnis und Liebe Gottes ist unsere eigentliche Wiedergeburt. Denn wir erfahren jetzt ganz andere, wunderbar geistige Wirkungen der Liebe. Und „aus dieser Liebe folgt eine ewige und unveränderliche Beständigkeit".

Diese Liebe zu Gott und das Bewußtsein der vollen Abhängigkeit von ihm muß uns also mit aller Freude erfüllen, jede Traurigkeit und jeden Gram auslöschen.

„Wir sind in Wahrheit Diener, ja Sklaven Gottes," schließt der Philosoph im achtzehnten Abschnitt; „daß wir es notwendig sind, macht eben unsere höchste Vollkommenheit aus. Denn wären wir auf uns selbst angewiesen und von Gott unabhängig, so könnten wir nur wenig oder nichts ausrichten und rechten Grund haben, uns zu betrüben." Da wir aber vom Vollkommensten abhangen, in ihm sind, mit ihm ein Ganzes ausmachen, vollbringen wir gleichsam in Gemeinschaft mit ihm alle seine vollkommenen Werke.

„Diese Erkenntnis bringt uns dahin, daß wir alles Gott zuschreiben und ihn allein lieben, weil er der Herrlichste und Vollkommenste ist, und daß wir uns auf diese Weise Gott gänzlich zum Opfer bringen. Das ist recht eigentlich der wahre Gottesdienst, und darin besteht unser ewiges Heil und unsere Glückseligkeit. Ist doch die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Werkzeugs, den auferlegten Dienst gut zu verrichten . . . So muß auch der Mensch, solange er einen Teil der Natur ausmacht, ihren Gesetzen folgen, worin der wahre Gottesdienst besteht; solange er dies tut, umfängt er die Glückseligkeit."

Das sind die bekannten mystischen Stimmen der Zeit, auf den einen Akkord der alles beherrschenden Notwendigkeit des Naturgeschehens gestimmt.

Dieser mystische Enthusiasmus, diese tief gefühlte Vereinigung mit Gott, ist nichts weniger als ein kaltes Sichergeben in die unabänderlichen Weltgesetze. Es ist ein frommes Hinopfern des eigenen Selbst, wie es nur einem persönlichen Wesen gegenüber stattfinden kann.

Bei dem jungen Despinoza liegt also eine psychologische Selbsttäuschung vor. Er holt aus den innersten Tiefen seiner Seele die religiösen Gefühle seiner Kindheit hervor, Gefühle, wie er sie gegen den Gott der heiligen Schriften seines Volkes gehegt hatte, und stellt sie in unbewußter, beseligender Täuschung jener kalten Er-

gebenheit und stoischen Resignation gleich, welche man einem Wesen gegenüber empfindet, das uns beherrscht, aber nicht liebt.

Wir wollen damit natürlich nicht sagen, daß Gott-Natur in der Erstlingsschrift nichts ist als die Gesamtheit der stofflichen und psychischen Naturgesetze. Das unendliche Wesen war auch für den zwanzigjährigen Despinoza keine unbewußte, rein objektive Ordnung und Weisheit, es hatte aber doch nicht jene Eigenschaften, welche ein so warmes religiöses Empfinden, wie es uns der Jüngling schildert, erzeugen konnten.

Zweifellos ist dagegen, daß der Philosoph damals keine andere bewußte Religion als diese seine Erkenntnis des All-Eins und die ihr entsprechende sittliche Läuterung und Vervollkommnung anerkannte. Er hatte sich von jeder positiven Religion losgesagt. Das neue Leben, um das er schwer gerungen hatte, brachte ihm die Religion wieder, aber eine rein natürliche und philosophische; es brachte ihm auch die Überzeugung, daß er die Leidenschaften überwinden müsse, um das, was er errungen hatte, zu genießen; denn von der Erkenntnis zur Tat führt ein weiter Weg, und der enthusiastische Trost weihevoller Stunden beschwört nicht ein für allemal den Sturm der Leidenschaften.

Fünftes Kapitel.

Der Lebensberuf.

I. Ein Reformchristentum.

1. Eine philosophische Einführung ins Christentum.

Sobald Despinoza seine philosophische Religion und Ethik in den Grundzügen erkannt hatte, scheint er sich mit einem Plan der Welterneuerung durch die junge Lehre getragen zu haben. Ein neuer Lebensberuf leuchtete vor ihm auf. ‚Die wahre Ver- 1
nunft kennt keinen Haß', so schreibt er in der kurzen Abhandlung. Unser Streben müsse dahin gehen, alles zum Bessern zu verändern.

„Und da ein vollkommener Mensch das Beste ist, was wir gegenwärtig oder vor unsern Augen erkennen, so ist es für uns und für jeden Menschen im besondern weitaus das beste, zu trachten, jeden immerfort zu diesem vollkommenen Stand hinzuleiten. Denn erst dann können wir von ihnen und sie von uns die meiste Frucht haben."

Die wahre Gotteserkenntnis bewirkt wahre Liebe zum Nächsten, schreibt der Philosoph an einer andern Stelle der Erstlingsschrift. „Sie erzieht uns so, daß wir ihn niemals hassen, noch ihm zürnen, sondern im Gegenteil geneigt sind, ihm zu helfen und ihn zu vervollkommnen." Als er später bei Abfassung der Schrift über die Heilung des Verstandes seine ältesten Seelenwitterungen und Ideen schilderte, bemerkte er über diesen neuen Lebensberuf: Nachdem man selbst die innigste Vereinigung mit dem höchsten Wesen und damit das Glück hienieden erreicht habe, müsse man sich bemühen, vielen zur gleichen Einsicht zu verhelfen. „Man muß eine Gesellschaft gründen," schreibt er, „wie sie wünschenswert ist, um möglichst viele auf einem leichten und sicheren Wege zu jenem Ziele zu führen."

Diese propagandistischen Absichten werden weniger überraschen, wenn wir uns erinnern, daß viele Christen Amsterdams, und gerade aus jenen Kreisen, mit denen der seinen Stammgenossen entfremdete Baruch zu verkehren begann, von solcher Weltverbrüderung und Welterneuerung träumten. Man besprach damals

eifrig die synkretistischen Friedensgedanken des Helmstädter Professors Georg Calixtus und spöttelte über die maßlosen Ausfälle seiner Gegner unter den lutherischen Predigern und Professoren. Im Ausland, in England und den Niederlanden, zählte Calixtus seine wärmsten Bewunderer. Durch die heftigen Angriffe der Eiferer gegen die Calixtinischen Unionsbestrebungen war der Plan populär geworden. „Die Fabel von dem weidlich verkündigten Syncretismus wäre so gemein worden", schreibt F. U. Calixtus (der jüngere), „daß man auf allen gassen, in fleisch- und brodbäncken sich damit geschleppet, und die leute, wann sie in predigten von diesen namen gehöret, einander gefragt; was doch Synde-Christen vor leute und ketzer seyn müsten."

Noch mehr würdigten gewisse fortgeschrittene Protestanten, mit denen Despinoza verkehrte, die Vorschläge des Schotten Joh. Duräus (Dury), welcher damals ganz Europa mit einer Flut von Briefen über die Vereinigung aller christlichen Kirchen überschüttete.

Als Despinoza in die christliche Gesellschaft Amsterdams eintrat, bildeten diese Friedens- und Unionsgedanken, diese Pläne zu einer allgemeinen Wiedergeburt das theologische Tagesgespräch.

Solche Ideen zündeten denn auch im Herzen des Judenjünglings. Dem ursprünglichen Beruf entfremdet, innerlich zerrissen, von Zweifeln gefoltert und von Leidenschaften gehetzt, schaute er nach einer sicheren Verankerung seines Forschens und Ringens und nach einem großen, einheitlichen Gedanken für sein Wissen und sein Leben sehnsüchtig aus.

Und eben dieser christliche Einschlag im Gedanken der Weltvereinigung zwang ihn zu einer Auseinandersetzung mit dem Christentum. Es wurde ihm wahrscheinlich von seinen neuen Freunden unentwegt wiederholt, daß er seinen Plan, die Menschen zu neuer Vollkommenheit emporzuheben, nur auf der Grundlage des Christentums, wenn auch eines hochreduzierten, durchführen könne; man wird ihn gewiß aufmerksam gemacht haben, daß auch der freigeistige Katholik Dirk Volkertszoon Coornhert († 1590) in seinen Träumen von einer Weltreligion vom Christentum ausging. So sah sich Despinoza vor die Frage gestellt, ob das Wesen des Christentums mit seinen philosophischen Ansichten vereinbar sei.

Einer seiner vertrauten Freunde, Ludwig Meyer, der Verfasser des Werkes ‚Philosophia S. Scripturae Interpres', hinterließ uns auf der letzten Seite der Nachrede eine wertvolle Notiz.

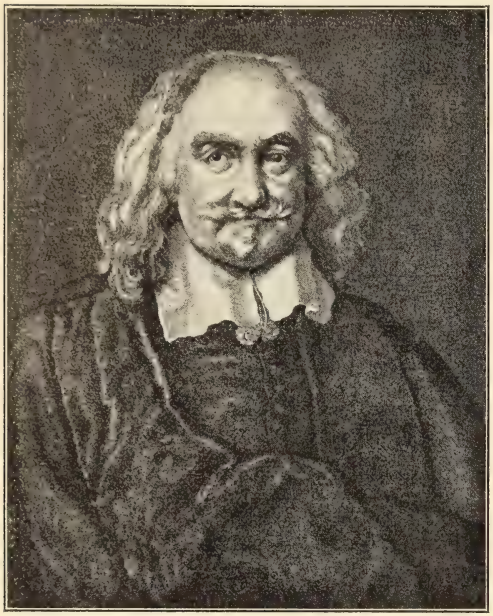
„Es leuchtet jetzt", so schreibt er, „eine rechte Hoffnung auf, daß die philosophischen Gefilde in unsern Tagen, da Renatus Descartes, der hauptsächlichste Wiederhersteller und Förderer der Weltweisheit, der wissenschaftlichen Welt die Fackel vorantrug und als Muster voranschritt, auch von andern Männern, welche in seine Fußstapfen treten wollen, nach allen Richtungen ausgeweitet werden. Es werden ans Licht treten Lehren über Gott und die vernünftige Seele, des Menschen höchstes Glück und ähnliche mehr, die sich auf die Erreichung der ewigen Glückseligkeit beziehen, Lehren, welche das Beste leisten werden in Erklärung der Schriften des Alten und des Neuen Bundes und den geraden, ebenen Weg bereiten sollen, auf dem die Kirche Christi, welche bisher geschieden und durch beständige Streitigkeiten zerrissen war, zu einem Freundschaftsbund schönster Eintracht zusammentreten wird. Dann werden sie die festesten und lieblichsten Bande umschlingen; möge sie dann in alle Zukunft einig und eines Sinns auf Erden zu strotzender, blütenreicher Kraft gedeihen, auch fremde Völker in ihren Schoß aufnehmen und bergen und endlich im Himmel ihre Triumphe in Seligkeit feiern."

Wenn wir diesem überschwenglichen Optimismus, der so dreiste Hoffnungen auf die Philosophie Despinozas und seiner Schüler setzt, seine nüchterne Grundlage zurückgeben, begegnen wir dem Plan des Philosophen, durch seine Lehre ein Weisheitssystem aufzustellen, welches, dem ursprünglichen Christentum, wie er es faßte, nicht entgegengesetzt, alle guten und wahrheitsliebenden Menschen in einer Sittenlehre und einer Vernunftreligion vereinigen sollte.

Wie dachte sich aber Despinoza das Verhältnis dieser Religion zum historischen Christentum? Es ist das eine vielumstrittene Frage. Sie muß von allen Seiten beleuchtet werden.

Die tägliche Beobachtung des christlichen Lebens im Kreis der neuen Freunde regte im Geist Despinozas Gedanken an, welche um so nachhaltiger an sein Gemüt griffen, als sie ererbte religiöse Gefühle teils erschütterten, teils wachriefen. Eine Auseinandersetzung mit dem Christentum war unvermeidlich. Descartes' Philosophie konnte in dieser Hinsicht nicht viel zur Klärung beitragen. Am meisten ließ sich noch in den Antworten auf die gegen die Meditationen erhobenen Einwendungen zwischen den Zeilen lesen. Die unklare und inkonsequente, aber nicht unaufrichtige katholische Seele des französischen Reformphilosophen spiegelte sich erst in seinen Briefen wider. Diese kannte aber Despinoza damals nicht. Da tauchte die wunderliche Doppelnatur des Hobbes vor seinem Geiste auf. Gelehrte von großem Ruf, deren katho- 2
lische Gesinnung kein Vernünftiger damals anzweifelte, Mersenne und Gassendi, hatten dem Werk De Cive das Geleit gegeben. Sie

strömten geradezu über von Begeisterung. Dieses Buch bedeutete ein Ereignis. Nicht als ob es die durchaus originelle Schöpfung eines genialen Erfinders gewesen wäre. Hobbes' Ansichten über den Urzustand und das Naturrecht des Menschen sind epikureisch und schließen sich aufs engste an Lucrez an; die Wiederbelebung der Philosophie Epikurs war aber damals in vollem Gang, erzeugte eine kecke, selbstbewußte Literatur, und gerade die Erörterung über den zucht- und gesetzlosen Naturmenschen bildete einen Rekord der populär-philosophischen Gespräche. Die Einflechtung stoischer Gedanken in ein epikureisches Grundnetz hatte Hobbes bereits bei Bernardino Telesio vorgefunden. Seine politischen Theorien aber wurzelten tief in den Schriften und Ideen, welche die Umwälzung in England vorbereitet und begleitet hatten. So war Hobbes mehr als man glauben sollte der Mund seiner Zeit.



Thom. Hobbes.
Radierung von Wenzel Hollar (1665) nach dem Gemälde von J.-B. Gaspars.
(Allgemeines historisches Porträtwerk von Seidlitz; München, Bruckmann 1889, Serie X/XI, No. 31.)
Mit Erlaubnis des Verlages.

Trotzdem ist das Buch De Cive als Ganzes etwas Neues, Eigenartiges, Unerhörtes. Es war ein tollkühner Versuch, Glauben und Wissen, Staat und Kirche, weltliche Gewalt und Religion zu versöhnen. Geschichtlich Gegebenes sollte durch die Gewalt der Theorie überwunden werden. Und diese Theorie wurde nicht aus dem Innern der Begriffe hervorgeholt, sondern aus den modernen Tatsachen der Staatengeschichte, der Politik abgeleitet; sie gab sich als Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft. Es war in gewisser Hinsicht eine Vergewaltigung altüberkommener Rechte der Vergangenheit durch die Sturmflut der Gegenwart. Von alter Geschichte als Rechtsgeschichte blieb fast nur eine Art

physikalischer Theorie eines künstlich konstruierten Urzustandes. Die Religion bekam eine Ehrenstelle über dem „Imperium", nachdem sie durch eine Wahlkapitulation fast alle ihre Rechte abgetreten hatte.

Nur wenige sahen im Buch De Cive jene Entwicklung voraus, welche die Hobbesschen Theorien bis zum Leviathan noch nehmen sollten. Unter diesen wenigen war auch Descartes; er sprach sich in einem Briefe sehr ungünstig über das Werk aus. Dagegen war Gassendi entzückt über die geschickte Weiterführung der epikureischen Theorien; Mersenne, durch die „skeptischen Kindereien" der Zeit aufgeregt und geängstigt, hofft, all der unreife Zweifeltand würde verfliegen, wenn nur einmal die Ethik und Politik starr und geschlossen wie Euklids Elemente aus der Beweiskaserne hervorgehen. Die Skepsis wollte ja damals in einer ihrer seltenen radikalen Abarten Sittlichkeit und Staatsgewalt im Zweifel ersticken.

Mersenne vergaß über dem resoluten Mut, womit im Buch De Cive Recht und Pflicht wie ein Stück Naturgesetz abgeleitet wurden, alle übrigen Umsturztheorien des Engländers. Gassendi und Mersenne waren zudem persönliche Freunde des Hobbes, intime, treue Freunde. Sie mußten also, ihrem begeisterten Lob nach zu urteilen, im seltsamen Manne Seiten kennen, welche ihn weniger schroff erscheinen ließen als in der unnahbaren Grausamkeit seines Systems.

Despinoza fand an Hobbes einen Führer.

Es ist bekannt, daß ihn die Grundlagen der Rechtsanschauungen des Hobbes stark beeinflußt haben. Der Naturzustand allgemeiner Gleichheit, wie er von Hobbes im ersten Kapitel geschildert wird, die gesetzlose Willkür des prähistorischen Faustrechts, welches als notwendiger Ausfluß der menschlichen Natur auftritt, muß den Mann, dem es von jeher als Ideal der Philosophie vorschwebte, die reine Natur überall herauszuschälen, wunderbar angemutet haben. Diese Gedanken des Engländers erscheinen in Despinozas späteren Werken. Ob sie ihn aber in jener Periode bereits tiefer ergriffen oder nur wie ein Traum anmuteten, wissen wir nicht. Wie kräftig er sich damals schon gegen die Spitzen der politischen Theorien des Engländers sträubte, vermögen wir nicht zu sagen.

Wenn ihm die Mißgeschicke seines Volkes in der spanischen Heimat nicht ganz aus dem Gedächtnisse entschwunden waren, wenn er von der holländischen Staatsräson auch nur ein wenig berührt war, mußte er des Hobbes eiserne Staatsallmacht, welche dem religiösen Gewissen die unerträglichsten Fesseln — mit der kalten Gleichgültigkeit eines Systems — anlegte, gründlich und entschieden abweisen.

Beleidigen mußte ferner den ehrlichen Jüngling die nicht ganz aufrichtige Ironie, mit der Hobbes in der Einleitung zur zweiten Ausgabe seines Werkes seine intolerante Theorie zu schützen suchte. „Man wirft mir Gewissenszwang vor," schreibt er, „aber das tun ja nur die Sektierer." Der für die Orthodoxie sich ereifernde Hobbes bietet ein eigenartiges Schauspiel.

Die Elemente des Naturrechts und der Politik, welche sich Despinoza aus dem Werk De Cive aneignete, blieben vorläufig brach in seinem Geiste liegen. Er war ein ganz systematischer Kopf. Die einzelnen Erkenntnisse hatten für ihn so viel Wert, als sie sich in die Gesamtlehre einfügten. Die Fundamente dieser Lehre waren aber noch nicht endgültig geklärt. Wertvoll erwies sich augenblicklich für ihn nur der Einblick in Hobbes' naturalistische Werkstatt, aus der selbst die Grundregeln der Ethik und Politik nach gewissen mechanischen Gesetzen hervorzugehen schienen.

Vor allem interessierten ihn zur Zeit, da er über das Wesen des Christentums nachdachte, die Auffassung der Religion bei Hobbes. Ein Judenjüngling, welcher den Lehren Christi volikommen fremd gegenüberstand, und an eine philosophische Weltreligion auf der Basis des Christentums dachte, klammerte sich natürlich begierig an die Tatsache, daß ein frei denkender Protestant von Gassendi, dem katholischen Priester, und dem Ordensmann Mersenne mit Enthusiasmus gefeiert wurde. Da konnte ein unbefangener Neuling in Sachen der christlichen Religion leicht auf den Gedanken kommen, daß ihm in Hobbes' Ansichten ein allerdings aufgeklärtes, freisinniges, aber doch ein wahres und echtes Christentum entgegen trete. Darum ist es für das „Christentum" des Judenjünglings von außerordentlicher Bedeutung, daß Hobbes' Werk De Cive auf dem Büchermarkt und unter den theologischen Laien Amsterdams gerade in jenen Jahren berühmt wurde, da er eine bestimmte Stellung zum Christentum zu gewinnen suchte.

3 Hobbes selbst will in seinem ‚Staatsbürger' als überzeugungstreuer Christ gelten. Die hl. Schriften sind ihm Gottes Wort im strengen Sinn, das Christentum schildert er als geoffenbarte Religion. Hier fand Despinoza den Alten und Neuen Bund als Gottesherrschaft gefaßt. Der Begriff „Reich Gottes", der oberste religiöse Begriff des Engländers, sollte alle Schwierigkeiten und Verwicklungen lösen.

Für den aus dem Judentum zaghaft Heraustretenden war es köstlich zu hören, daß Christi Reich, von dem alte Propheten und die Evangelien reden, erst mit der zweiten Ankunft des Messias beginnen solle. Hier auf Erden habe Christus nicht zu gebieten und nicht zu herrschen, sondern nur zu lehren und zur Nachfolge einzuladen. Alle Rechtsfragen bleiben einzig und allein dem Staate vorbehalten. Buße und der Glaube gehören allein wesentlich zum Neuen Bund. Selbst von der Taufe entschuldigt die Not. Christi Amt war es zunächst, den Willen Gottes autoritativ zu lehren. Er hatte dazu die Macht und das Wissen, denn ihm war die Einsicht in Gottes Willen auf übernatürlichem Wege zugeflossen. Als Inhalt der Lehre Christi bezeichnete Hobbes die Mahnung zur Gerechtigkeit und zum staatlichen Gehorsam, sowie zur Beobachtung der Naturgesetze. Zum Amte Christi gehörte ferner die Sündenvergebung und endlich die Bekanntmachung jener Wahrheiten, welche dem Menschen nur durch Offenbarung einleuchten können. Solcher Wahrheiten hat Christus mehrere gelehrt, aber nur eine einzige verpflichtet den Christen zu jenem inneren Glauben, welcher erfordert ist, um selig zu werden; nämlich der eine Satz, Jesus sei der Messias (Jesum esse Christum). Wenn die (Landes-)Kirche, d. h. die staatliche Gewalt andere Glaubensartikel vorschreibt, so genügt es, sie äußerlich zu bekennen. Das muß man tun, weil der Gehorsam zur Seligkeit notwendig ist.

Dieses auf ein Minimum reduzierte Christentum des „Staatsbürgers", welches sich im Leviathan noch weitere Einschränkungen gefallen lassen mußte, dürfte dem jungen Juden als wahre Erlösung erschienen sein. Über den Glauben an Jesus als einen Gottgesandten ließ sich gewiß reden, und wenn man dadurch allein zum Christen wurde, so war ja der von seinen Glaubensgenossen Angefeindete nicht weit vom Reiche Gottes.

Allerdings hatte Despinoza schon damals philosophische Vermutungen über Gottes Natur, welche Hobbes aufs entschiedenste abwies. „Derjenige, welcher die Welt Gott nennt," schreibt der englische Philosoph, „behauptet damit, daß die Welt keine Ursache habe, daß es somit keinen Gott gebe. Ebenso leugnen eine Weltursache und ebendadurch Gottes Existenz alle jene, welche die Welt nicht erschaffen, sondern ewig sein lassen; denn das Ewige kann doch keine Ursache haben."

Solche Sätze verurteilten hart und unerbittlich die philosophischen Vorstudien Despinozas. Aber bei Hobbes waren sie doch nur unbewiesene Annahmen, welche sich in sein System schlecht genug hineinfügten. Es waren ehrliche Überzeugungen, Postulate des Glaubens, und man darf nicht mit Tönnies Hobbes zu einem Pantheisten und Atheisten

stempeln. Die Zeugnisse des alten „Lebens“ sind in diesem Punkt klar und unanfechtbar. Aber an einer wissenschaftlichen Begründung seiner christlich klingenden Sätze ließ es Hobbes ganz fehlen. Ist doch der ganze Abschnitt über die Religion, der zweite Hauptteil des Buches De Cive, so unwissenschaftlich wie nur möglich. Die sophistische Beweisführung aus der hl. Schrift mußte dem kritischen Exegeten, den solche Tendenz immer unangenehm berührte, höchst zuwider sein. Das Gefäß war ihm eine wertlose Scherbe, vom Inhalt eignete er sich wichtige Axiome an und blieb ihnen treu.

Kühner, klarer, revolutionärer war ein anderes Werk Hobbes', der Leviathan. Man hätte dem Buch kein besseres Geleitwort geben können, als ein Porträt Gabriel Naudés. Naudés Namen war in den Kreisen, denen sich Hobbes anschloß, ein Programm, teils zum Widerspruch, teils zur Anerkennung. Gabriel Naudé ist ein rechtes Kulturkind des 17. Jahrhunderts. Er machte aus Spott und Ironie einen Lebensgrundsatz und wob daraus und einem fröhlichen Skeptizismus seine Philosophie. Sein innerstes Denken und Fühlen, seine wahre Grundstimmung waren tiefer und ernster, aber zu wenig geistreich und brillant, als daß sie um den ersehnten Preis des öffentlichen und des Salonbeifalls hätten ringen können. Nur in bezug auf die Staatsautorität verstand er keinen Spaß. Was diese anordnete, war stets billig und recht. Der Untertan hat nur demütig zu bewundern. Die Konsequenz, die ihm sonst verhaßt war, führte er in dieser politischen Grundanschauung unerbittlich durch. Die Greuel der Bartholomäusnacht heißt er gut. Vom Standpunkt der Staatsallmacht mußte er es, wenn er nicht ein Feigling im Denken sein wollte. In seinen Kreisen konnte Hobbes die Hauptgedanken zu seinem Buch De Cive erlauschen und fast den ganzen Leviathan als Salongespräch auffangen. Sonst war Naudé hauptsächlich für sich liberal. Die Presse sollte dem Volke nicht zu allzuviel Wissen verhelfen. Der Mann hatte Angst davor. Man hat Milderungsgründe für Naudés Wesen gefunden. Sein Macchiavellismus blieb für ihn selbst eine Theorie, er hat der Wissenschaft unschätzbare Dienste geleistet, „und er starb arm, obwohl er zwanzigmal die Gelegenheit hatte, reich zu werden“.

Naudés Geist war in vielen Punkten dem des Engländers entgegengesetzt; in andern berührten sie sich merkwürdig.

Der Leviathan war zuerst 1651 in englischer Sprache erschienen. Bei dem damaligen lebhaften Verkehr zwischen den beiden mächtigsten Seestaaten wurde er natürlich auch an der

Amstel bald bekannt und eifrig gelesen. Despinoza verstand kein englisch. Aber schon im Jahre 1652 konnte er zur französischen Übersetzung greifen. Daß er an dem Aufsehen erregenden Werke achtlos vorübergegangen sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich.

Zu seiner Stimmung paßte es jedenfalls vortrefflich. Aus jeder Seite sprach Skepsis gegen die übersinnliche Wahrheit. Viele seiner kritischen Randglossen zu den hl. Schriften konnte er hier mit voller Deutlichkeit lesen. Die Religionspflichten waren minimal. Gott erschien bloß als Postulat des Glaubens und des Gehorsams gegen die Staatsgesetze. Das Buch geht von der Hypothese aus, der Mensch sei Gottes mechanisches Kunstwerk, gleichsam eine wundervoll gearbeitete Uhr. Er selbst habe sodann den göttlichen Künstler nachzuahmen gesucht, und eine weitere Kunstfigur hergestellt, den „homo artificialis", den großen Leviathan, den Staat. Dieses Staates Teile und Wesen will nun Hobbes in seinem Werke klarlegen. Die mechanische Weltauffassung, die naturalistische Note, die Zurückführung des ganzen Lebens auf physikalische Gesetze und mathematische Formeln, das Denken als Addition und Subtraktion, interessierten gewiß den Jüngling, der alles Sein und Erkennen in die letzten Elemente aufzulösen suchte. Die naturalistische Entstehungsgeschichte der Gesellschaft war bei Hobbes durch eine ähnliche Naturgeschichte der Religion ergänzt. Aber wie unendlich weit entfernt war diese materialistische Weltanschauung vom Weg, welchen Despinozas Denken bald einschlagen sollte.

Schon allein der Sensualismus des Engländers, die Gleichstellung von Phantasiebild und Begriff, der schroffste Nominalismus, dem Despinoza niemals huldigen wird — die immer wiederholte gegenteilige, allgemein verbreitete Ansicht beruht auf einem Mißverständnis —, behagten ihm nicht. Und dennoch führt so mancher Weg vom Leviathan zum theologisch-politischen Traktat und zur Ethik. Es gab damals für Despinoza mehr als einen Ruhepunkt unter Hobbes' Schild. Der Hinweis auf die Geometrie und ihre Methode, das kräftige Rütteln an den ererbten Grundbegriffen, die energische Forderung, von sichern, genetischen Definitionen auszugehen, sind nur scheinbar Äußerlichkeiten. Gerade sie ergriffen den Geist des Suchenden mächtig. Und gar die Idee eines ausgedehnten, körperlichen Gottes, für die Hobbes mit solchem Eifer eintritt, sie ebnete Despinoza den Weg der Rückkehr zur Metaphysik des Urgrundes. Nachdenklich wägt man

einzelne Grundbegriffe aus dem Leviathan und sieht staunend, mit welchem neuem Inhalt Despinoza sie nach wenigen Jahren bereichern wird.

An dieser Stelle interessieren uns aber die beiden Werke des Engländers hauptsächlich als christliche Lehr- und Lesebücher des jungen Despinoza.

Der Leviathan brachte allerdings den Optimisten vom Schlage Mersennes eine empfindliche Enttäuschung. Hier kamen nun doch — wir haben es gesehen — Ansichten zum Ausdruck, welche trotz auffälliger christlicher Etikette den Beigeschmack einer arg verschnittenen Sorte aufwiesen. Wenn Mersenne dennoch den Glauben an den Freund nicht fahren ließ, so kam das daher, daß er in den Gesprächen mit ihm immer wieder auf eine zweite, nicht irreligiöse, ja nicht einmal unchristliche Persönlichkeit stieß.

Aber auch die Leser des Hobbesschen „Staatsbürgers", welche ohne Voreingenommenheit den Leviathan studierten, konnten die starken Ausdrücke des zweiten Werkes durch die gemäßigteren des ersten deuten und mildern.

Um den „christlichen Staat" im Leviathan nach seiner Eigenart zu verstehen, muß man ihn mit den echten Freigeisterhandschriften der Zeit vergleichen. Da wird man erst recht den ungeheuren Unterschied gewahr. Der Leviathan ist nicht wie diese eine krasse Absage an das Christentum, er stellt eine rationalistische Umdeutung des christlichen Gedankens dar. Nur daß dieser Rationalismus des Hobbes, durch Nominalismus genährt, viel auf Worterklärungen und Etymologien aufbaut. Um seine Staatsallmacht annehmbarer zu machen, übergibt Hobbes dem Staat die Aufrechterhaltung und Rettung der Religion des Welterlösers und kettet in seiner Theorie Staat und Glaube aneinander. Er leugnet auch nicht Offenbarung, Prophetie, Wunder, Geheimnisse, er drückt sie nur zum Teil auf das Niveau eines naturgemäßen Geschehens herunter, oder zieht, wo das unmöglich ist, eine unübersteigliche Grenzlinie zwischen Glauben und Wissen. Solche mit dem Verstand unerreichbare Wahrheiten kann die Staatsgewalt vorschreiben, und ihr muß man gehorchen, d. h. man darf gegen jene Mysterien nicht öffentlich reden noch schreiben.

Es ist nicht zu leugnen, daß Christus „der Gebenedeite" für den Verfasser des Leviathan der im Alten Bund verheißene Messias und eine religiöse Macht ist, dem die Getauften Gehorsam schulden. Er ist ihm wirklich Erlöser von Sünden durch seinen Opfertod, Hirt, d. h. „Ratgeber" und nach dem Jüngsten Gericht auch König, „nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch". An

der Aufrichtigkeit solcher Aussagen kann man nicht zweifeln, wenn es auch unmöglich ist, diese Glaubensüberzeugungen des Hobbes mit seinem System in Einklang zu bringen.

Ein Jude aber, welcher vom Wesen des Christentums sehr wenig wußte, und nun auf seiner Forschungsreise nach Religion diese Erklärung des christlichen Gedankens fand, mußte sie als eine ganz annehmbare Form freudig begrüßen. Sie konnte ihm leicht als eine wissenschaftlich haltbare Auffassung erscheinen, von welcher der profane Pöbel allerdings nichts ahne; sie stellte sich ihm dar als eine philosophische Einführung ins Christentum, als ein Versuch, den alten Wein in die neuen, von einer Reformphilosophie gelieferten Schläuche zu gießen. Er hatte kein Kriterium, um sich dieser irrigen Ansicht zu entwinden. Er stand der Hobbesschen Civitas christiana gegenüber etwa wie ein gebildeter Heide des dritten Jahrhunderts gegenüber dem περὶ ἀρχῶν des Origenes, oder ein akademisch gebildeter aber im Heidentum aufgewachsener Asiate unserer Tage gegenüber einem Werke von Renan, Pfleiderer oder Réville.

In einem Zeitpunkte, da Despinoza weder die Unterschiede der verschiedenen sich als Christentum ausgebenden Formen kannte, noch den Wert der Einwendungen der Orthodoxie zu prüfen geneigt war, blieb er wehrlos angesichts der Machtsprüche eines Mannes, der für sich das lauterste Christentum in Anpruch nahm. Ein Mittel zur Klärung war ihm allerdings nicht verschlossen. Er konnte sich in Amsterdam nach freisinnigen Christen umsehen, welche dennoch das Wesen des Christentums richtig zu fassen schienen. Mit der Religion solcher Leute mußte er sodann sein erstes christliches Lehrbuch, Hobbes' Werke, vergleichen. Und Despinoza fand seine Leute.

2. Eine ethisch-christliche Sezession.

Seit der Mitte der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts hatten sich in Amsterdam ethische Gesellschaften gebildet. Sie schlossen keine Verbindungen mit festem Programm und offiziellen Anleitungen zur Propaganda. Es waren einfach Privatzirkel mit dem ausgesprochenen Zweck, trotz freierer christlich-dogmatischer Anschauungen das sittliche Niveau der Umgebung zu heben und womöglich auf Grund einiger Vernunftsätze über Gott und Religion und einer ehrfurchtsvollen Hochschätzung der hl. Schriften gemeinsame Bande zwischen allen, auch den radikalen christlichen

Konfessionen und den gläubigen Juden, ja selbst den gemäßigten Freidenkern zu knüpfen. Allerlei Leute wurden zu diesen Versammlungen zugelassen; selbst Anhänger der damals modernen Naturreligion durften beiwohnen und sich hören lassen.

Ein geistig bedeutendes Element in diesen Zirkeln waren die sogenannten Kollegianten. Ihre intimste Geschichte ist nicht allseitig aufgehellt.

Die von der Dordrechter Synode 1619 ausgestoßenen und gebannten Remonstranten sammelten sich langsam, soweit es die Verfolgungen der calvinischen Prediger zuließen, und suchten sich ohne Klerus und Autorität zu organisieren. Um das Jahr 1621 brachen unter ihnen Streitigkeiten aus. Ein Teil sonderte sich ab und versammelte sich regelmäßig zuerst zu Warmond, später zu Rijnsburg, einem Dorf bei Leyden. Hier sollte urchristliche Glaubenseinfalt auf Grund der hl. Schriften und einiger weniger, seicht spekulativ gefaßter Dogmen, endlich johanneische Liebe und Friedensenthusiasmus als Inbegriff aller christlichen Sittlichkeit durch prophetische oder rationelle Vorträge gelehrt und durch das Beispiel verbreitet werden.

Wenn man den Rijnsburgern eine gewisse Nüchternheit nachrühmt und selbst vom „Profeteeren“ jede extatische Anwandlung fernhalten will, so gilt das nur von den späteren, gereifteren Rijnsburgern. Die Urmitglieder waren vielfach zu ungebildet, um in religiösen Dingen nüchtern zu sein. Descartes ließ sich einmal in den 30 Jahren durch Neugier verleiten, einen Abstecher nach Rijnsburg zu machen, um „eine gewisse Sekte von Leuten, die sich Propheten nennen und keine Minister haben“, zu sehen. „Jeder predigt, wer immer will,“ so schreibt er im Jahre 1639 an Mersenne, „sei es Mann oder Frau, je nachdem er sich gottbegeistert wähnt: so hörten wir denn im Verlauf einer Stunde fünf oder sechs Bauern oder Handwerker predigen.“

Gegen Ende des fünften Jahrzehnts des 17. Jahrhunderts hatten sich viele Rijnsburger zumal durch den Einfluß des jungen Arztes Galenus Abrahamsz. in Amsterdam weitere Ziele gesteckt. Sie wollten ihre Umwelt sittlich erneuern, allseitig reformierend in ihre Zeit eingreifen. Redet man von Kollegianten im engern Sinn, so ist diese Richtung gemeint. Ihre Angehörigen erschienen nicht bloß in jenen gemischten Ethik-Zirkeln, von denen wir eben sprachen, sie trafen sich auch in eigenen „Kollegien“, welche eine strengere religiöse Färbung hatten, wenn auch neben Schrifterklärung philosophische Gespräche, zumal über Descartes, gepflegt wurden.

Unter den Kollegianten erschienen verhältnismäßig viele Mennoniten (Taufgesinnte, doopsgezinden), zumal seitdem um die Mitte des Jahrhunderts beide Sekten einander näher getreten waren.

Die Mennoniten Hollands, nach Menno Simons († 1559?), nicht ihrem Gründer, wohl aber einem ihrer bedeutendsten Führer und Schriftsteller benannt, waren ihrem Ursprung und ihren Anschauungen nach Wiedertäufer. Man kann nicht von ihrer friedlichen Gesinnung und ihrer Nüchternheit im Gegensatz zu andern gewalttätigen und phantastischen Anabaptisten reden; denn das Bestreben, Gottes „Neues Reich" mit Waffengewalt zu ertrotzen, war unter den Gruppen der Anabaptisten aller Länder immer nur die Sache einiger Fanatiker und ihres Anhangs, in Holland vor 1536 mehr als anderswo, während das Visionäre und Phantastische überall, in Holland ausnehmend, seine Blüten trieb.

Richtig ist nur, daß nach der Verwirrung und den Greueln der dreißiger Jahre durch den Einfluß Mennos, Dirk Philipps, Adam Pastors u. a. m. die Mennoniten Hollands seit 1536 den ursprünglichen friedlichen Geist der anabaptistischen Bewegung vollkommener als anderswo wiedergewannen.

Bei den Mennoniten kommt das ursprüngliche Volkstümliche wieder mehr zum Vorschein. Vor allem keine kirchliche Organisation, kein spekulativ vertieftes Dogma, freie Predigt und freie Auffassung der hl. Schriften, Taufe der Erwachsenen, das Abendmahl als nicht sakramentaler Liebesbund, Leben nach dem Evangelium in vollkommener Bruderliebe, klarste Einfalt in Rede und Wandel mit bloßem Ja und Nein ohne Eidschwur, voller Friede von innen und außen unter positiver Verwerfung des Krieges. Daneben keine rein beschauliche Frömmigkeit, sondern das regste Bestreben, ihre religiösen Anschauungen, die sie für die des Urchristentums hielten, der ganzen christlichen Welt mitzuteilen.

In allen diesen Punkten waren ihnen die Kollegianten ganz nahe verwandt. Sie berührten sich um so inniger, als aus den hundertjährigen Streitigkeiten der Anabaptisten um Gemeindeordnung und Lehre ein möglichst freisinniges und unbestimmtes Kompromiß hervorging, dem auch ganz frei denkende Kollegianten beistimmen konnten. Die Prädestination und Erbsünde wurden mehr und mehr ihres Geheimnischarakters entkleidet, auf die Dreifaltigkeit und Gottheit Christi legte man nicht bloß keinen Nachdruck, sondern man neigte vielfach zu den Anschauungen der Antitrinitarier und Sozinianer.

Anderseits brach sich in beiden Sekten ein wissenschaftliches Streben mehr und mehr Bahn und nährte das gegenseitige Interesse.

Doch auch die Juden Amsterdams sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Schon Koenen hatte in seiner Geschichte der Juden in Holland die Bemerkung gemacht, daß die Schicksale der Mennoniten manche Ähnlichkeit mit denen der niederländischen Juden aufwiesen, und daß die Regierung vielfach Juden und Taufgesinnte auf eine Linie stellte. Blaupot ten Cate, der Geschichtschreiber der Mennoniten, bestätigt diese Beobachtung. Schicksalsgemeinschaft floß gewiß vielfach aus Geschäftsgemeinschaft. Und wir werden nicht irren, wenn wir die ersten Christen, mit denen der nach neuem Umgang ausschauende Baruch zusammenkam, unter den Taufgesinnten suchen. Einige freier Denkende werden ihn dann bei den Kollegianten eingeführt haben.

Gerade nach 1650 begannen die Kollegiantenzirkel in Amsterdam wieder aufzublühen. Die bedeutendsten Leiter der Bewegung waren ganz beherrscht von dem neuen fruchtbaren Gedanken, jener Idee einer allgemeinen Wiedergeburt von Welt und Kirche. Das mußte Despinoza anziehen.

Schon um diese Zeit schloß Baruch wahrscheinlich jene Lebensfreundschaften mit einigen Mennoniten-Kollegianten, die wir aus seinem Briefwechsel kennen, und die eine sanfte Verklärung über sein Dasein ausgossen. Es ist bezeichnend, daß wir nichts von einer näheren Bekanntschaft mit den bedeutenden Häuptern der neuen Bewegung hören. Nirgendwo erscheint der Arzt Galenus Abrahamsz. de Haan, nirgendwo Daniel van Breen, Adam Boreel und Michiel Comans. Das ist nicht zu verwundern. Von solchen Herrschernaturen hielt sich Despinoza immer fern. Wollte man ihn beeinflussen, so floh er. Er hatte seine Sache auf sich selbst gestellt. Ebensowenig als mit diesen Säulen scheint er sich mit den Radikalsten unter den Kollegianten, die bei Vorstius in die Schule gegangen waren, und Leute wie Franz Kuyper und Lemmermann zu den ihrigen zählten, näher eingelassen zu haben. Es waren ihm wohl zu unruhige Köpfe, ihre sozinianischen Sympathien galten zudem als gefährlich; jedermann mißtraute ihnen. Da hat sich gewiß der Mann, dessen Wahlspruch „die Vorsicht“ war, in acht genommen. Wenn er aber auch keine engeren freundschaftlichen Beziehungen anknüpfte, so verkehrte er doch in Kreisen, in denen man eifrig und mit Wohlwollen auch ein sehr verwässertes Christentum, zumal das der Sozinianer, besprach. Da mochte der Neuling Erstaunliches hören.

Ein gelehrter Mennonit ist ein Sozinianer, hieß es im Volks- 6
mund. Polnische Emigranten, welche die Lehre des Faustus Socinus (Sozzini) und seiner Schüler nach Holland gebracht hatten, verzeichneten auch in Amsterdam schöne Erfolge. Gerade um 1653 wurde das Interesse für sie durch den Erlaß eines Dekretes der Generalstaaten gegen ihre Lehre besonders rege. Das Verbot ward nicht streng durchgeführt; gleichzeitige neue Zuzüge aus Polen fachten dazu die Propaganda an. Von 1656 an erschien in Amsterdam das Riesenwerk Bibliotheca fratrum Polonorum. Manche freier gesinnte Mennoniten und Kollegianten begannen seit 1650 sozinianisch zu denken. Den Einfluß solcher Leute auf den jungen Despinoza darf man auf Grund einer späteren mißliebigen Äußerung über den Sozinianismus nicht unterschätzen. Die Betonung der menschlichen Freiheit, welche sich bis zur Leugnung des göttlichen Vorherwissens verstieg, mochte ihn schon damals beleidigen. Später ärgerte er sich offenbar über eine naive anthropomorphische Auffassung Gottes und wunderlich geschraubte Schrifterklärungen. Aber im Jahre 1652 können leicht die günstigen Eindrücke überwogen haben. Die Sozinianer leugneten ja jene Dogmen, welche Despinoza am meisten vom Christentum entfernten: Die Dreieinigkeit und Gottheit Christi, die Auferstehung des Fleisches und ewige Verdammnis. Mit einer Vernichtung der Gottlosen nach sozinianischer Anschauung war gewiß leichter auszukommen. In bezug auf die hl. Schriften hörte man in sozinianischen Kreisen zwei wichtige Aussprüche. Die Inspiration schloß nach ihnen geringfügige Irrtümer nicht aus; Christus und die Apostel richteten sich in vielen ihrer Aussprüche einfach nach den Anschauungen der Zeit; man brauche deshalb diesen Aussprüchen, auch wenn sie Glauben und Sitten betreffen, keinen absoluten Wert beizulegen.

Solchen Lehren gegenüber konnte der junge Despinoza des Jahres 1652 die Sozinianer in manchen Punkten als Bundesgenossen ansehen. Und wenn er dann später des Sozinianers Christoph Sandius „Grundriß der Kirchengeschichte“ für seine Bibliothek anschaffte und darin die Ansicht vertreten fand, daß die ältesten Väter von Christi Gottheit nichts wußten, wird er seinen Widerspruch gegen die Möglichkeit der Menschwerdung gar nicht als unchristlich empfunden haben.

So schien sich denn alles zu vollster Übereinstimmung zu verketten. Die eigenartigen Umstände, unter denen der Philosoph

in die christlichen Kreise Amsterdams eintrat, konnten leicht in ihm die Täuschung erwecken und nähren, daß seine Weltauffassung mit dem urchristlichen Glauben nicht unvereinbar sei. Ein liberales Christentum war seine erste Schule. Jede Art von kirchlichem, streng dogmatischem Christentum wurde ihm von christlichen Schriftstellern, die er um diese Zeit las, von Christen, mit denen er verkehrte, als ein Abfall von der ursprünglichen Reinheit geschildert. Er hat es nie anders gewußt, nie anders geglaubt.

Aber er sah die Orthodoxen, er sah die Kirchlichen, und hörte Reden und Widerreden. Ein so selbständiger Geist, wie er war, mußte sich da bald die Frage vorlegen, ob denn der Rest jener Ansichten über das Christentum, die er an seinen christlichen Freunden wahrnahm, zumal ihre Gottesauffassung, wirklich Christi Lehre, wirklich altes Erbgut sei. Da trat ihm die zeitgenössische christliche Mystik in den Weg und verwirrte seinen Blick.

3. Der Pantheismus der christlichen Mystik.

Für einen Bewohner des Ghetto an der Amstel, welcher ohne irgendwelche dogmengeschichtliche Kenntnisse vor das buntscheckige mystische Gewoge des christlichen Amsterdam gestellt wurde, war es unmöglich, mit ruhigem Blick die ineinander verschwimmenden Farben dieses religiösen Massengemäldes zu sondern. Es wimmelte da von Reformatoren, Erleuchteten und Erleuchtern, Schwärmern, Enthusiasten, Theosophen, Kabbalisten der verschiedensten Rassen und Benennungen. Mit freier denkenden Reformern konnte man nicht verkehren, ohne jenen Mystikern zu begegnen. Etwas Mystik gehörte unbedingt zur Mode. Man schwärmte oder interessierte sich doch für die dunklen Tiefen der Schriftsteller, Schriftstellerinnen und Wandermystiker, welche in mehr oder weniger loser Berührung mit der alten, erhabenen Mystik der besten Zeit, teils im Anschluß an eine der christlichen Kirchen, teils ohne sie und gegen sie über die Herrlichkeiten des göttlichen „Lichtes“ und den wundervollen Genuß des Aufgehens in Gott salbungsvoll schrieben und sprachen.

Sieht man von einigen Sekten ab, so war die Mystik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch mehr dem Einzelgenuß, einem gesunden oder auch angekränkelten, vorbehalten: sie war noch nicht zu einer krankhaften Massenbewegung ausgeartet.

Aber die mystische Strömung war immerhin reißend genug. Man darf sich nicht in bezug auf die Niederlande durch Hylkemas Darstellung täuschen lassen, und aus der Tatsache, daß er seine Mystiker meist dem letzten Drittel des Jahrhunderts entnimmt, den Schluß ziehen, erst damals habe die Bewegung kräftig eingesetzt. Der wirkliche Tatbestand war fast der umgekehrte.

Der mystische Vorrat und Gedankenwert der späteren populären Mystiker, welche tendenziös-reformfreudig, propagandistisch tätig und darum bekannter wurden, bereichert sich ganz aus den weniger verbreiteten Schriften der älteren Periode, soweit er nicht auf die mystischen Klassiker oder Jakob Boehme zurückgeht.

Von der ganzen mystischen Bewegung in Holland gilt so ziemlich dasselbe, was von dem Einfluß englischer Mystiker auf das niederländische Geistesleben gesagt werden kann. Populär und marktschreierisch traten die späteren Schriften auf, die der Jane Leade, der Sara Wight, des Joh. Pordage und Thomas Bromley; sie brachen sich Bahn und wurden verschlungen. Man sprach fast nur von ihrem Geistesgehalt, wenn man die Einfuhr englischer Mystik bewunderte oder bedauerte. Aber wir haben hier doch eigentlich nur Ableger einer besseren Zeit. Ihre englischen Vorgänger aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts waren zahlreicher, origineller und in eingeweihten Kreisen Hollands nicht unbekannt. Man kann höchstens sagen, daß die Mystik später, als sie die Massen heftiger ergriff, auch gewissermaßen praktisch, religiös-politisch wurde. Die Begeisterung für ihre Lehren, oft rein und wundervoll geistig, oft phantastisch oder doch nur philisterhaft-gelehrt, erhob sich damals sogar für einen Augenblick zur schwärmerischen Hoffnung, die Mystik könne jene erträumte Einheit aller Christen bringen, welche bisher trotz alles Synkretismus und aller Unionsbestrebungen gescheitert war.

Also schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war das Wort „Licht in der Finsternis“ mit all seiner Kraft und Phantastik zum magischen Schlagwort geworden im Munde des ungebildeten Quäkers, im Munde des geheimtuenden Kabbalisten und Theosophen und des frei denkenden Mennoniten, welcher an der Grenze des liberalsten Christentums und des „Libertinismus“ stand. Das bis zum Überdruß wiederkehrende „Licht“ aller Schattierungen in den Werken der Antoinette Bourignon, der Labadisten und im „Philosopherenden Boer“ und in unzähligen mystischen Traktätlein ist nur wie ein letzter Widerschein all des Lichtluxus,

welcher in der ersten Hälfte des Jahrhunderts über Amsterdam hinflutete, mystisches Licht aus den Werkstätten Deutschlands, Belgiens und Englands, aus dem Reichtum der Quäker und selbst der Rosenkreutzer.

Diese Einsicht ist von höchster Bedeutung, um spätere Schriften, welche rein zufällig einen unverdienten Namen erlangten, wie die Ballings, Despinozas Freund, „Licht auf dem Leuchter", oder die Schriften Brills, den man einen Spinozisten genannt hat, in ihrem mystischen Gehalt jeder Originalität zu entkleiden und auf ihre wahren Quellen zurückzuführen.

Es war schon um 1652 nicht leicht, in dieser allgemeinen Lichtparade seine Sinne vor Verwirrung zu wahren. Alle Verschiedenheiten schienen in diesem nach allen Seiten verschwenderisch ausgegossenen mystischen Licht zu verschwinden. Und doch waren die Unterschiede zwischen allen diesen Lichtliebhabern ungeheuer. In einem stets wiederkehrenden dunklen Lehrgeheimnis schienen sie sich allerdings zu begegnen und zu einen. Die meisten dieser Mystiker streiften wenigstens den Pantheismus; viele versanken darin sogar tiefer als die zahlreichen freigeistigen Anhänger der All-Einslehre. Sie hielten sich für die Blüte des Christentums, sie priesen ihre Lehre als den Kern der Lehre des Weltheilandes.

Schon um 1650 verbrüderten sich Mystik und Pantheismus
7 aufs engste. Wenn der 1649 geborene Jan Luyken neben gotttrunkenem Enthusiasmus die Natur und Gott identifiziert, so ist er einfach ein Erbe jener älteren mystisch-pantheistischen Periode, welche für ein dogmenloses Christentum eintrat. An eine Beeinflussung durch Despinoza ist bei Luyken nicht zu denken. Viele seiner Gedichte, welche Hylkema neuerdings herausgegeben hat, atmen neben ihrer erstaunlichen Formvollendung eine so christliche und tiefe und doch so kindliche Frömmigkeit, daß man sich nicht wundert, wenn ältere Biographen den Verfasser zu den aufrichtigsten Christen zählen. Und dennoch war Luyken seiner wahren Gesinnung nach um nichts mehr Christ als Despinoza.

Nach ihm ist Gott die Welt selbst, das ewige All-Eins. „Ich bin kein Heide," meint Luyken, „aber ich habe die tiefe und wahre Erkenntnis des einzigen großen Gottes, der alles ist." Wunder sind nicht notwendig und nicht zu erweisen. Es ist nicht geboten, an die Erscheinung Jesu Christi im Fleisch zu glauben; seine Auferstehung und Himmelfahrt kann man leugnen. Gottes Licht kann in allen leuchten wie in den Propheten und Aposteln, die Sünden-

befreiung ist nicht Gottes, sondern des Menschen ureigene Tat; die hl. Schriften sind ein Instrument, „het welk klinkt naer dat de Basuynblazer (Bassonbläser) is".

Und das ist derselbe Mann, welcher in seiner Sammlung Jesus en de Ziel das tiefempfundene Gedicht niederschrieb auf den armen und leidenden Heiland:

„Hoe minder troost aen alle dingen,
Hoe meerder troost aen't eenigh goedt,
Dat als een welbron door komt dringen,
En laeft den dorst van't heet gemoedt . . .
ô Welkom kruys en bitter lyden,
Verachtingh, oneer, spoet en smaet,
Verschovenheyt van alle zyden,
Vergeeten armoedt, strydt en haet,
Ghy moet aen myne tafel eeten,
En overnachten in myn huys,
Die and'ren wil ick gantsch vergeeten,
En houden voor en snoodt gespuys;
Uw goede vriendtschap magh wel duuren,
Soo langh ick woon in't aertsche lyf:
Ghy scheyt my van de creaturen,
En maeckt dat ick vereenight blyf
Met Godt, myn lief, myn overschoone,
By wien't my eeuwigh lust te woone."

Jan Luyken war keine unerhörte Ausnahme. Viele verstanden ihr Christentum ähnlich wie er.

Für den jungen Despinoza mußte diese mystisch-pantheistische Färbung des Christentums überaus wertvoll sein. Mochten die Mystiker, welche ihm begegneten, die ‚Teutsche Theologie" als höchste Weisheit verehren oder sich als Jakob-Boehmisten bekennen oder in den zahlreichen handschriftlichen Theosophien schwelgen, der Weisheit Gipfel war immer das Einswerden mit Gott, dem All-Eins. Zumal für einen Neuling klang die in solchen Kreisen übliche Ausdrucksweise ganz und gar pantheistisch. Despinoza brauchte nicht einmal die Teutsche Theologie aufzuschlagen oder unter der Führung des Joh. Angelius Werdenhagen die in Amsterdam 1632 lateinisch herausgegebenen Schriften Boehmes durchzublättern. Amsterdam tönte wider von Reklamen für die neue Mystik und ein pantheistisch gefärbtes Christentum.

Es war eine wunderlich wahllustige Mystik. Keiner der berühmten alten Meister wurde von der Aufnahme in den neuen Kreis freigesprochen. Man mischte den Neuplatonismus des Areopagiten mit den Hirtenvisionen des Hermas; Ignatius von Antiochien, Polykarp und Macarius der

Ägypter standen in Reihe und Glied neben Johannes Rusbroch, Tauler, dem Verfasser der Nachfolge Christi, dem gottinnigen Seuse und der Teutschen Theologie. Die hl. Katharina von Siena, die hl. Theresia, der Franziskaner Harphius, Joh. vom Kreuz, die Kapuziner Joh. Evangelista und Viktor Gelenius, Joh. a Jesu Maria, Thomas a Jesu kamen in die Gesellschaft von Reuchlin, Matthes Weyer, Robert Bolton, Joh. Stephan Rittangel, Daniel Dyke, Franz Rous, Hugo de Palma, Jakob Boehme und Julius Sperber. Die Briefe Franz Xavers wurden ebenso ausgebeutet wie die Predigten Savonarolas und die wahnsinnigen Schwärmereien eines Henrik Niclas. Die asketischen Abhandlungen des Kardinals Bona und des Ludwig Blosius las ein echter Mystiker fleißig neben der „evangelischen Perl", den Schriften des Abraham von Franckenberg, des Joachim Betkius (Betken), des Joachim Lutkemann und „Hiels Spiegel der Gerechtigkeit". Um sich in diesem mystischen Babel zurecht zu finden, schlug man fleißig in der Clavis mystica des Jesuiten Maximilian Sandaeus nach.

Abraham von Franckenberg hatte 1639 eine Schrift des Scleus, „Eine geheime und allgemeine Betrachtung des Heiligen Vater Unsers", wahrscheinlich in Amsterdam drucken lassen. Die Gesamtwerke Scleus' erschienen erst 1686 ohne Angabe des Druckortes, tatsächlich bei Wolters in Amsterdam.

Sie können demnach um das Jahr 1650 höchstens in Handschriften bekannt gewesen sein. Wir führen aber bezeichnende Stellen aus dem Buche an, weil sie die Lehre des eklektischen Mystizismus aus der Zeit, die wir hier schildern, wie in einem Brennpunkt sammeln. Übrigens finden sich fast alle Gedanken des Hauptwerkes schon in der 1639 gedruckten Schrift, hie und da sogar in prägnanterer Form vor. Ähnliche pantheistisch klingende Anschauungen, die sich mit aller Unbefangenheit um Jesus, den König des Gottesreiches, den Gottessohn, gruppierten, schlugen Tag um Tag ans Ohr des Jünglings aus dem Ghetto, welcher christliche Lehren kennen lernen wollte. Da konnte sich ihm der Gedanke, das Christentum vertrage sich ganz gut mit dem Pantheismus, mit Leichtigkeit aufdrängen. Aus diesem Grunde sind Anschauungen wie die des Scleus von außerordentlicher Bedeutung zum Verständnis der Psychologie Despinozas.

8 Hören wir also unsern Theosophen. „Auff das rede Ich nun also: Alles, was ich sehe und nicht sehe, das ist mir Gott. Dann in seiner Weisheit hatt Gott alle Ding erschaffen (2. 5)." „Darumb müssen wir für allen Dingen das wissen, daß die gantze Creatur und alle Geschöpffe, vornehmlich aber der Mensch, nichts sey dann eine Geburt Gottes, und ohne Gott ist

sie nichts. Das ist eigentlich so viel gesagt, Gott ist alles in allem, und die Creatur ist nichts. Das ist zwar eine wunderbahre, doch aber eine wahrhafftige nohtwendige Rede. Denn wer ein rechter Christ sein will, der muß für allen Dingen das vergängliche und das unvergängliche, das zeitliche und das ewige von einander zu scheiden wissen, doch aber nicht trennen; wer diesen Unterschied nicht weiß, mit was recht kann er ein Christ genennet werden (3. 9, 10 u. 11)."

„Und sintemal alle Ding keinen andern Ursprung noch Anfang haben können, dann nur einen einigen alleine, nemlich, den einen lebendigen Gott, so kann ja auch unsere Speise keinen andern Ursprung haben dann eben diesen; wie könnte doch etwas anders aus Gott ausgehen, denn das Leben selbst? Das ist nun alles Gut und Gottes, und Gott selbst . . . Und also folget unwidersprechlich dieser Beschluß und Zweck: wir essen Gott, und Gott isset uns . . . Also ist, wohnet, lebet und schwebet Gott in uns allen, und wir in Ihme, und also ist Er sichtig, leiblich und greifflich unser Erlöser worden an Leib und Seele (667. 53)."

„Alle Dinge sind Zweyfach, also daß je eines gegen dem andern stehet, und Er hat nichts Mangelhafftiges gemacht. In dem Er je eines gegen das ander gesetzet, hat Er die guten Dinge befestiget. Syr. 42. Was ist doch das gesagt? Ist nicht Alles in Allem Gott alleine? Sind nicht alle Dinge in Gott ein Ding? Ein Wort? Und ein Gott? Wie können sie dann Zweyfach und wieder einander seyn? Das ists, daß beydes Böses und Gutes in uns ist, und wozu wir uns lencken das sind wir; liessen wir es aber in Gott stehen, so wär es nicht Böse, sondern Gut . . . Darumb sind und werden alle Dinge für Zweyfach angesehen; denn deme der Gott kennet, und alles mit einem Einfachen Auge in Gott einsiehet, dem sind alle Dinge Eins und Gut in Gott, der aber in Unwissenheit stecket, deme sind alle Dinge Böß und derhalben Zweyfach (731. 17)."

„Denn wir wissen aus Gottes Bericht so viel, haben auch des guten Grund, daß, wie nicht mehr als ein einiger Gott im Himmel und auff Erden ist, also seyen auch alle Ding in diesem einigen Gott nicht zwey oder mehr, sondern alles Eins, denn Er selbst ist alle Ding alleine und kein ander (765. 64)."

„Darumb irren die gar weit und sehr, die das eussere von dem innern, das Himmlische von dem Irdischen, das zeitliche von dem ewigen trennen, und nicht beisammen, sondern unterscheiden

und von einander sondern, aus einem zwey machen . . . Das aber thun die Sectarii alle, unsere Academischen, die Gott ausser dem Menschen suchen, und also Gott und den Menschen scheiden und trennen, das ist, die den einigen, lebendigen Gott alleine nicht wollen das vollkommene innere Wesen aller Wesen sein und bleiben lassen (786 f. 100)."

„Wie der Drey-Einige Gott das grosse Ich und Alles allem ist und keiner neben Ihn, so wil Gott allein alles seyn, reden, würcken, thun, ausrichten, anfangen, mitteln und vollenden, für, in und durch uns Menschen in der gantzen Welt (227. 183)."

„Wir sollen aber das wissen, daß alles das, was auff der gantzen weiten Welt ist, das ist alles Gottes alleine, und Gott ist das selbst: Darumb kans nicht Böse seyn, dann Gott ist das höchste Gut und das ewige Leben; Darumb sollen wir nichts meistern, nichts schänden, noch urtheilen, viel weniger verdammen, sondern in Gott stehen lassen, und das seyn lassen, was es ist, weil wirs nicht verstehen was es seyn mag, oder warumb es da ist (317. 327)."

„Alles was Geistlich ist, das ist auch Leiblich, und ist in Krafft der Geburt Gottes nicht mehr zwey, geschieden oder gespalten, sondern gantz, vereiniget und Eins, nach der Schrift: Ich und der Vater sind eins. So ist auch, Gott und Mensch ist ein Ding, und ein Christus (451. 44)."

Ohren, welche an die mystische Sprache gewohnt sind, werden in vielen dieser paradoxen Aussprüche vom äußern pantheistischen Klang sich nicht verführen lassen und dem Verfasser nicht vorwerfen, er habe einen persönlichen Gott geleugnet. Wer aber, wie Despinoza, schon im Paulinischen „In Gott leben wir, bewegen wir und sind wir", die Grundzüge seiner All-Einslehre entdeckte, wird diese weit kräftigeren Aussprüche nur in seinem Sinn verstanden haben. Jedenfalls erkennen wir in ihnen das unmittelbare Vorbild für die pantheistischen Dilettanten des damaligen Amsterdam, auch des freigeistigen. Zweifellos hat Koerbagh, den man mit Unrecht zu einem Jünger Despinozas macht, aus dieser Quelle getrunken, wenn wir auch nicht mehr angeben können, wie weit her und auf welchen Umwegen ihm die Wasser zugeflossen sind; er sammelte sie jedenfalls mit einer Sorgfalt auf, als ob er von sich jeden Verdacht, auch nur einen originellen Gedanken gehabt zu haben, abwehren wollte.

Despinoza aber mag auf die wunderlich phantastische Umgebung, in welcher solche pantheistische Weisheit christlicher Mystiker auftrat, mit derselben Verachtung geblickt haben, wie auf ähnliche Sprüche der „alten Hebräer“. Wie er aber dort uralte Weisheit mitten in der Spreu zu sehen glaubte, eine Weisheit, die mit der seinigen übereinstimmte, so fand er gewiß auch in dieser christlichen Mystik den vermeintlichen Geist des Urchristentums und seines Stifters. Jedenfalls mußte ihm der Gedanke zur hohen Befriedigung gereichen, daß die All-Einslehre vortrefflich zum Christentum passe. Sie gab sich hier für das einzige Christentum aus; sie schien in Frömmigkeit und Christusliebe zu schwelgen. Wie er in Hobbes die philosophische Einleitung zum Christentum, wie er es brauchte, gefunden hatte, so sah er in der pantheistisch gefärbten Mystik der Zeitgenossen das Zugeständnis, daß die Tiefen des Christentums in der All-Einslehre wurzeln.

4. Berührung mit den christlichen Kirchen.

Die weitausschauenden Reformgedanken Despinozas zwangen ihn, mit den christlichen Kirchen Fühlung zu nehmen und sich mit ihnen auseinander zu setzen. Die meisten Christen, mit denen er zusammenkam, waren außer den Mennoniten Reformierte, mehr oder weniger starre Anhänger Calvins. Wir wissen aus seinen Briefen, daß er sich höchst ungern in religiöse und philosophische Gespräche mit Leuten einließ, welche auf seine Gedanken nicht bereitwillig eingingen. Er war ein Feind jeder Kritik. So wird er sich denn gegen orthodoxe Calviner recht kühl benommen haben. Seine reformierten Freunde hatten alle einen Stich ins Liberale oder gar ins Freigeistige. Auch Calvin selbst scheint keinen nennenswerten Einfluß auf ihn geübt zu haben. In seiner Bücherei befand sich die „Institutio“ in spanischer Sprache. Ob er viel darin las? Calvins Geist stand dem seinigen unendlich fern. Die oft wiederholte Verachtung gegen die Philosophie, die unerbittliche Forderung, auch dem unbarmherzigsten und willkürlichsten „Willen Gottes“ sich zu fügen, die unmethodische Interpretation der hl. Schriften mußten ihn mit Widerwillen erfüllen. Konnte doch unter anderem dem scharfsinnigen Jüngling unmöglich entgehen, daß Calvins Lehre über die Selbstoffenbarung der 9
hl. Schriften auf einem recht naiven philosophischen Irrtum beruhte. Calvin meinte, daß man bei Lesung eines Plato, Aristoteles, Demosthenes und Cicero nur den Eindruck des Schönen,

nicht den des Göttlichen empfange, während uns die Seiten der Bibel schon allein durch ihren Inhalt, ihr Licht und ihre Salbung zur Anerkennung des göttlichen Verfassers zwingen. Er übersah dabei die evidente Tatsache, daß eben die mitgebrachte Überzeugung von der Inspiration der hl. Bücher unsere Seele zum Gefühl und Geschmack des Göttlichen unbewußt emporhebt. Der feinere Psycholog Despinoza sah hier ohne Anstrengung das Richtige. Auch der Gotteslehre Calvins kann, so mag es auf den ersten Blick erscheinen, Despinoza nicht die mindeste Sympathie entgegengebracht haben. Er brauchte ja nur, um einen Punkt zu nennen, Calvins entrüsteten Satz über einen körperlichen Gott zu lesen. Man wird sich indes erinnern, daß Calvin wenigstens an drei Stellen seiner Institution den von Despinoza mit besonderer Vorliebe gebrauchten Paulustext über unser Leben und Sein in Gott heranzieht, um des Menschen Abhängigkeit vom Unendlichen nachzuweisen. Er sucht theologisch, allerdings mit nichtssagenden Gründen, jenen Okkasionalismus zu erhärten, welchen Descartes' Schüler auf philosophische Gründe aufbauten.

„Aus sich", sagt er, „hat kein Geschöpf irgendeine Kraft; und jede Kraft, welche ihm von Natur innewohnt, wird von Gottes Wink und Wille geleitet und von ihm hierhin oder dahin gewandt, wie er will. Die Geschöpfe sind demnach nichts anders als Werkzeuge, denen Gott eine natürliche Wirkfähigkeit nach Maßgabe seines Dafürhaltens eingießt, während er sie selbst regiert und zu jenen Handlungen bewegt, die er vorher bestimmt hat."

Solche Stellen führten Despinoza immer wieder in die Nähe der beiden Lehren Calvins, für die er sich wohl am meisten interessierte: Die Prädestination und die Leugnung der Willensfreiheit. Es ist also nichts Unchristliches, so mochte der Jüngling bei sich denken, um jenes starre Gesetz der unerbittlichen Notwendigkeit, welches Calvin aus Gottes Willen ausgehen läßt, um den wehrlosen Menschen zu beglücken oder zu verdammen. Aber die theologische Begründung dieser furchtbar harten Lehre berührte sich kaum mit dem Gedankengang des Philosophen. Mehr Eindruck mag es auf ihn gemacht haben, daß die Leugnung der Willensfreiheit bei Calvin als alleinige christliche Wahrheit verkündet ward. — Er durfte sich damit über seine eigene Auffassung beruhigen. Calvin unterscheidet zwischen Notwendigkeit und Zwang und schreibt so den menschlichen Handlungen Freiwilligkeit, aber nicht Freiheit zu. Despinozas Freiheitsbegriff fand hier Anknüpfungspunkte. Immerhin wird ihm Calvins Geständnis nicht

entgangen sein, daß fast die gesamte alte Kirche seiner Auffassung von der Unfreiheit des Willens widerspreche.

Die mennonitischen Freunde zürnten mit Recht dem Genfer Reformator ob seiner bitteren Ausfälle gegen die Wiedertäufer, und diese unbegründeten Verdächtigungen des Splitters im Auge der Verhaßten mußten Despinozas Gerechtigkeitssinn beleidigen.

Als Religion paßte das freundlichere Luthertum der kleinen Leute besser zu Despinozas Geist. Ob er genauer in die Unterscheidungslehren eingeweiht war, wissen wir nicht. Seine Hausleute im Haag waren Lutheraner, er unterredete sich mit ihnen öfters wohlwollend über ihren Glauben, er besuchte selbst mehrmals die Predigten des lutherischen Pfarrers und sprach sich über sie anerkennend aus.

Vom Katholizismus hatte er nur wenige blasse Begriffe. In einem Briefe, in dem er sich später über die katholische Religion ausläßt, ist fast jeder Satz Vorurteil und Mißverständnis; das ist nicht zu verwundern und noch weniger hart zu beurteilen. Er kannte die christliche Religion nur aus den Schriften der Gegner, aus dem ungeschickten Brief eines übereifrigen Konvertiten und einem Schreiben Niels Stensens, das er aus Mangel an theologischem Wissen nicht richtig bewerten konnte.

Die Bibliothek des Philosophen weist zwar mehrere Bücher katholischer Schriftsteller auf, aber kein einziges, welches ihm einen richtigen Aufschluß über die katholische Religion als Ganzes geben konnte. Das Werk Hugo de Groots über die Erlösung (Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi), welches viele katholische Gedanken enthält, setzt den Glauben an Christi Gottheit voraus. Die Werke Quevedos, ganz eingetaucht in katholischen Geist, ergreifen von ihrer religiösen Seite nur einen bereits Gläubigen. Sonst hat ja Despinoza sehr viel aus ihnen gelernt. Der Kommentar zum Propheten Daniel des Jesuiten Pererius war für ihn gewiß nur wegen einiger exegetischer Neuheiten von Interesse. Das berühmte Werk El Criticon des Jesuiten Balthasar Gracian war mit seinen ermüdenden allegorischen Spielereien wenig geeignet, den nüchternen Denker auf die Dauer zu fesseln. Es interessierte ihn gewiß in erster Linie als literarisches Kuriosum. Und wenn es ihn beeinflußt hat, so war es nur in sittlicher, nicht in religiöser Beziehung.

Es zeugt von Despinozas Interesse für das Geheimnis der Prädestination, daß er auch ein katholisches Werk über diesen

Gegenstand besaß, nämlich das Buch des Johannes a Bononia De aeterna Dei praedestinatione. Daß seine Wahl gerade auf dieses Buch fiel, wird wohl einem Zufalle beizumessen sein. Hätte er aber auch nach langer Überlegung gerade diese Schrift ausgesucht, seine Wahl müßte eine äußerst glückliche genannt werden. Johann a Bononia, ein Sizilianer, war Capellan Kaiser Karls V. und später Professor in Löwen. Sein Buch kam 1555 heraus. Habent sua fata libelli. Es gehört unstreitig zu dem Besten, was jemals über die Prädestination geschrieben ward, verfiel aber dennoch bald der Vergessenheit. Auch historisch ist die Schrift von hoher Bedeutung. Der Verfasser stand in engeren Beziehungen zu mehreren Teilnehmern an der tridentinischen Versammlung und wußte, was bedeutende Väter über die Fragen dachten und sprachen.

Sein Buch zeigt uns, daß die Streitigkeiten, welche erst später durch Molinas unsterbliches Werk zu solcher Heftigkeit angefacht wurden, schon damals bis in die feinsten Nuancen hinein besprochen wurden. Man findet bei Bononia nicht nur eine Bekämpfung des späteren sogenannten Bannesianismus in allen seinen Schattierungen, nicht bloß eine Abweisung der vermittelnden Hypothese des Suarez, die also schon damals mit aller Klarheit vorgetragen wurde; auch der molinistische Ausweg ist deutlich genug gekennzeichnet. Bononia hat selbstverständlich die Erkenntnis Gottes der bedingt zukünftigen Dinge nicht mit dem Namen „scientia media“ belegt; die Sache kennt er aber nicht bloß, sondern er benutzt sie auch, allerdings in etwas umständlicher und dunkler Fassung, zur Lösung des Rätsels der Vorherbestimmung.

Gott bereitet nach ihm zunächst für alle Menschen die ewige Seligkeit. Die Auserwählten werden nach der Erkenntnis der bedingt zukünftigen guten Handlungen, aber vor der Anschauung der absolut zukünftigen Werke, aus reiner Güte — ante praevisa merita de facto futura — prädestiniert, die Verwerfung geschieht aber erst nach Erkenntnis der zukünftigen Mißverdienste.

Das Buch kann nur von einem genauen Kenner der Scholastik verstanden und gewürdigt werden. Für Despinoza mußte es versiegelt bleiben. Vielleicht hat er aber dennoch aus ihm die Härte der calvinistischen Lehre besser ahnen gelernt.

In diesem Zusammenhang verdient auch die Gottes- und Willenslehre des Thomas Bradwardin(us) Erwähnung. Es ist auffallend, wie viel darin an Despinozas Spekulation erinnert. Aber wie soll der Philosoph an der Amstel von diesem englischen Scholastiker des 14. Jahrhunderts gehört haben? Bradwardin

starb ja schon 1349 als ernannter Erzbischof von Canterbury. Und dennoch ist eine Bekanntschaft Despinozas mit diesem Theologen nicht ausgeschlossen. Er genoß eine gewisse Berühmtheit als Mathematiker. Sein Werk Causa Dei, welches hauptsächlich in Betracht kommt, wurde erst 1618 zu London gedruckt. Im calvinischen Holland fand es lebhaften Widerhall. Man schmeichelte sich, einen Klassiker der Scholastik, einen katholischen Kirchenfürsten gefunden zu haben, welcher die philosophische Grundlage zur deterministischen Prädestination gelegt habe. Bradwardin wollte nun freilich nicht von der allgemeinen Lehre seiner Zeit abweichen. Er kennt den psychologischen und den physischen Determinismus und verwirft beide aufs entschiedenste. Soweit der Wille mit geschöpflichen Ursachen in Berührung kommt, wahrt er seine Freiheit. Die Motive zwingen ihn nicht, der physische Weltverlauf fesselt ihn nicht mit Notwendigkeit an eine einzige Möglichkeit. Ganz anders ist aber nach ihm das Verhältnis des Willens zur ersten Ursache, zu Gott. Das zweite und dritte Buch der Causa Dei beschäftigt sich mit diesem Problem. Bradwardin hält entschieden an einem theologischen Determinismus fest. Gott gegenüber sind unsere Willensentschlüsse deshalb in unserer Gewalt, weil sie nicht gegen unseren Willen geschehen, sondern nach ihm und mit ihm; Gottes Nötigung ist kein unnatürlicher Zwang, sondern stimmt mit dem innersten Wesen des Willens überein. Deshalb ist der Mensch auch für seine Handlungen verantwortlich, weil er gern tut, wozu er genötigt wird.

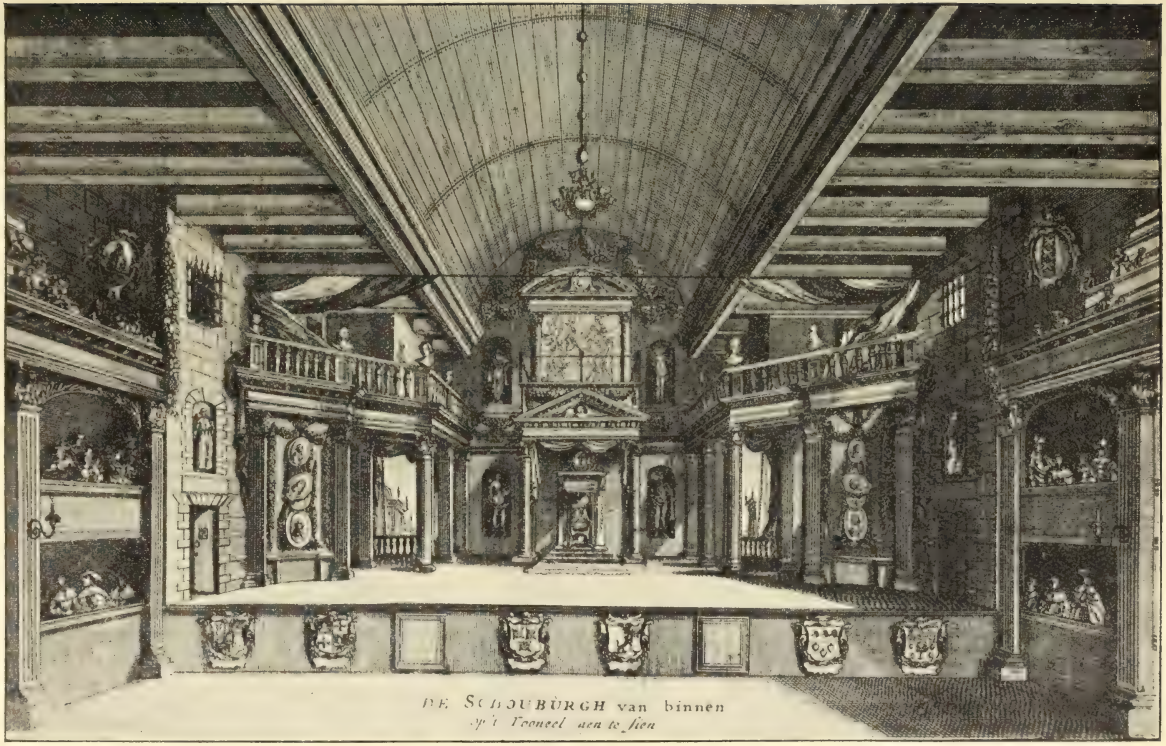
In Übereinstimmung mit dieser Lehre entwickelt Bradwardin auch das Problem vom Bösen. Den Höhepunkt seiner Ausführungen bildet der echt spinozistische Satz, es gebe im Weltall keine Unordnung, Häßlichkeit, keine Sünde im eigentlichsten und vollen Sinn des Wortes; das sei nur der Fall in bezug auf die untergeordneten Ursachen, welche die Anordnung der obersten Ursache stören wollen, es aber nicht vermögen.

Gewiß gibt es ungeheure Unterschiede zwischen dem Determinismus des Engländers und demjenigen Despinozas, aber sie gehen vielfach auf Inkonsequenzen Bradwardins zurück. Schüler des Engländers, so z. B. Johann von Mirecuria, zogen alle Folgerungen.

Mochte nun auch Despinoza aus katholischen Büchern wenig lernen, so konnte er doch an gewissen Tagesereignissen nicht gedanken- und interesselos vorübergehen.

Spricht man von solchen katholischen Eindrücken Despinozas, so drängt sich Vondels Name in den Vordergrund. Der
11 Sonntagstheaterzettel der Bühne op de Kaizersgracht brachte immer wieder Vondels dramatische Schöpfungen. Neben der klassischen Elektra, welche 1652 zweimal, und dem patriotischen Stück Gijsbrecht van Aemstel, welches ebenfalls zweimal gespielt wurde, hielten sich Vondels biblische Stücke auf dem Repertoire. Sein Salomon ging 1652 fünfmal über die Bretter, Joseph bei Hofe, die Brüder (Sauls sieben Söhne) und die gestrafte Kronsucht (wohl Adonias) je einmal. Im Jahre 1653 führte man sechsmal biblische Dramen Vondels auf. Man begreift, mit welcher Neugier der Judenjüngling, welcher sich, wie aus dem Bücherverzeichnis seiner Bibliothek erhellt, für schöne Literatur sehr interessierte, diese alttestamentlichen Stoffe zu sehen wünschte. Eben damals (1653) erklangen die kräftigen, von edelster Vaterlandsliebe eingegebenen Gedichte Joost van den Vondels und weckten ein tausendstimmiges Echo aus dem Herzen der um ihre Seeherrschaft verzweifelt ringenden Holländer. Die Mennoniten wiesen mit Stolz und Wehmut anf den Stadtpoëten von Amsterdam hin, der bis zum Jahre 1641 zu ihren eifrigsten Anhängern und festesten Säulen gezählt hatte. Man las noch mit glühenden Wangen Vondels „Palamedes, oder die gemordete Unschuld“ und betrauerte in ihm den unvergeßlichen Oldenbarneveldt, der den Ränken Agamemnons (Moritz von Oranien), des Kalchas und seiner Priesterschaft (calvinische Prediger) zum Opfer gefallen sei. Die Mennoniten konnten nicht vergessen, wieviel Freiheit und Lebenslust sie den köstlich-boshaften Satiren Vondels verdankten. Sie werden wohl bald dem jungen jüdischen Interessenten für Calvins Prädestinationslehre das zornsprühende „Decretum horribile“ des Dichter-Theologen vorgelesen haben.

„Gott reißt die Unschuld von der Mutterbrust,
Wirft sie ins ew'ge Feuer! Welch ein Pfuhl!
Welch offnes Grab! Vor seinem Schwefeldampf
Wo find' ich Schutz? Durft' dieses Ungeheuer
Die Tatzen sich verbrennen an Servet,
Und ihn hinunterstoßen in den Abgrund
Als Läst'rer, er, der dieses Buch der Schande
Mit grausem Fluch dem Himmel warf ins Antlitz?
Wo bin ich? Unter Theologenlampen?
Nicht eher im schwarzen Qualme Luzifers?
Ist dies das Los des heil'gen Weihrauchfasses?
Ist dies der Kranken Trost und Christi Wort?“



(Photographie von Prof. P. G. Richen.)

Theater in Amsterdam zur Zeit Despinozas.

(Aus Filip von Zesen, Beschreibung der Stadt Amsterdam, Amsterdam 1664. Seite 364.)

Dann kamen aber auch die wehmütigen Erinnerungen: Vondels Übertritt zum Katholizismus, des „Grotius Testament", ein Büchlein, in welchem der Neubekehrte unter dem Pseudonym Gerußhart 1645 mit großer Geschicklichkeit die katholisierenden Ansichten des großen De Groot zusammenstellte; der Schönheitssinn kam mit religiösen Antipathien in Widerstreit bei der mutigen Aufforderung des wundervollen Gedichtes:

„Umfang' die Helden denn, die ersten Väter
Der gottverlobten Maid, der röm'schen Braut,
Die ihren Ruhm nicht auf Anchises' Sprößling,
Nein, auf das Heldenblut in ihren Adern baut.
Idole nur hob jener, wild den Tiber
Aufrüttelnd, mit dem Schwerte auf den Thron:
Dein Fürstenpaar erhob aus Kerkerbanden
Das Kreuz, geheiligt durch den Gottessohn!
Küß, lies die Blätter hier, die ewig leben,
Die Lilien, mit Rosen überstreut,
Auf ew'gem Schnee die purpurnen Korallen,
Das Marterblut auf weißem Seidenkleid.
Ein Pfad bahnt sich zu seligen Gefilden,
Der Kerker wird zum wonnigen Palast,
Froh wählst du Tränen dir zum Schmuck, statt Perlen,
Und Kronen, Zepter werden eitle Last."

Mit andern berühmten Schöpfungen des gefeierten Dichters, so z. B. mit der im Jahre 1646 so grimmig angefeindeten Tragödie „Maria Stuart" konnte man sich im Jahre 1652, da die Popularität der jungfräulichen Königin im Lärm blutiger Seeschlachten erstickte, weit eher versöhnen. Jetzt war ja Vondel nicht mehr „der Schandfleck und Greuel aller Christenherzen", sondern der große vaterländische Freiheitssänger, dessen „Schiffskrone für Jan van Galen" von den Lippen aller Patrioten erklang:

„Soll der Leu von Holland rasten
Nach dem ersten, zweiten Strauß?
Nein! Schon holt zum Schlage wieder
Nach dem Mittelmeer er aus,
Dort an des Toscaners Strand,
Trifft ins Herz von Engelland
Und zerreißt's — die Fetzen fliegen!
Klagt nun noch, er werd' nicht siegen!"

Diese steigende Berühmtheit des größten holländischen Dichters mußten einen Jüngling, der sich wohl umsah, zum Nachdenken stimmen. Wenn er für Genie nicht unempfänglich war, durfte ihn die religiöse Entwicklung dieses großen Geistes nicht gleichgültig lassen. Wenn er für ethische Größe Sinn hatte, durfte

ihn die eiserne Festigkeit des für seine Überzeugung mit flammendem Wort eintretenden Mannes mitten in einer Flut von Verwünschungen und Verleumdungen nicht kalt lassen. Der kräftige, um sich schlagende Witz, der nie versagende Humor, die abgeklärte, rührende Geduld waren ebenso viele Zeichen einer gesunden, in sich gefestigten, selbstherrlichen Natur.

„Geduld mit ihrer Kreuzeslast
Find't nur im wilden Meere Rast . . .
. . . Nur eines bleibt, wo alles sinkt,
Nur eines jetzt auch Trost ihr winkt:
Ein rein Gewissen! Voller Mut
Schwingt sie sich aus der Todesflut,
Fühlt mitten in des Leidens Schoß
Sich reich und glücklich, frei und groß,
Ruft ohne Hülfe, Trost zu sehn:
Der Wille Gottes muß geschehn."

Es werden hier Töne angeschlagen, welche dem mit der eigenen Leidenschaft und dem aufglimmenden Haß seiner Glaubensgenossen mühsam ringenden Baruch nicht ganz fremd vorkommen mochten.

Aber seine nun einmal gegen Vondel eingenommene Umgebung wird vorsichtig neben jedes Wort der Anerkennung und Bewunderung ein wohlgezieltes des Tadels und der Verdächtigung hingeworfen haben. Despinoza hat wohl im geschickten Dichter den trefflichen Mann nicht entdeckt. Es war aber notwendig, weitläufiger darauf hinzuweisen, weil es uns scheint, daß der Philosoph überhaupt kein Talent hatte, Persönlichkeiten zu entdecken.

Vondel war nicht der einzige Konvertit, welcher um jene Zeit die Augen aller Denkenden auf sich lenkte. Im Jahre 1651 war Johann Friedrich, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, in Assisi zur Mutterkirche zurückgekehrt. Anfang desselben Jahres hatte der große Kriegsheld, Herzog Ulrich von Württemberg, den gleichen Schritt getan. Am 6. Januar 1652 legte Ernst, Landgraf von Hessen-Rheinfels, im Kölner Dom das katholische Glaubensbekenntnis ab. Einen Monat später erschien seine lateinische Verteidigungsschrift, welche die Beweggründe zu seinem Religionswechsel auseinandersetzte. Zwei andere fürstliche Persönlichkeiten kehrten 1653 in den Schoß der Kirche zurück, Gustav Adolf, Graf zu Nassau und Saarbrücken, und die Pfalzgräfin Elisabeth Amalia. In der wissenschaftlichen Welt erregte es ungeheures

Aufsehen, als im gleichen Jahr der gelehrte Staatsmann Joh. Christian von Boineburg, der Historiker Heinrich Julius Blume und Samuel Sorbière, der Theologe und Arzt, ihren Anschluß an die römische Kirche erklärten. Die Verteidigungsschrift des liebenswürdigen Dichters Joh. Scheffler (Angelus Silesius), „Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Luthertumb abgetretten und sich zur katholischen Religion bekennet hat", erlebte 1653 zwei Auflagen.

Die Zeitgeschichte berichtet von den tiefgehenden Stürmen, welche alle diese Ereignisse entfesselten. Ringende Geister wurden von ihnen härter mitgenommen als oberflächliche Alltagsmenschen oder eingefleischt einseitige Fanatiker. In der Seele unseres Philosophen haben sie zum wenigsten Fragen und Zweifel aufgeworfen. Die Antworten und Lösungen sind uns unbekannt. Man wird wohl nicht in die Irre gehen mit der Annahme, daß die aufgeklärteren unter den mennonitischen Freunden Despinozas seine Überzeugung, eine philosophische Ersatzreligion gefunden zu haben, benutzten, ihn von den beunruhigenden dogmatischen Fragen abzulenken und auf einen Mann hinzuweisen, dessen Christentum den neuen Gedankengängen des Jünglings weit näher stand. Dieser Mann war Zwingli. Bekanntlich genossen Zwinglis Schriften bei 12
den Mennoniten vielfach ein gewisses Ansehen. Der Mann war ihnen sympathischer als Calvin. Sie nannten ihn unter den „trefflichen Leuten" neben Luther, Melanchthon, Bucerus, Oecolampadius, Castellio, Menno und rechneten es ihm hoch an, daß er sich 1523 in der Konferenz mit Hubmeyer und in seinem Buch von den Glaubensartikeln gegen die Kindertaufe ausgesprochen hatte.

In diesen Kreisen mag denn auch Despinoza auf Zwinglis Werke gestoßen sein. Ob er sie gekannt hat, wissen wir nicht. Sicher ist, daß die Schrift des Reformators „über die Vorsehung Gottes" ihm die Ansicht beibringen konnte, seine pantheistische Gotteslehre sei ganz korrekt christlich. Zwingli fügt das Sein Gottes und der Geschöpfe so innig ineinander, daß nur ein einziges Sein übrig bleibt. Alles, was Dasein hat, existiert nicht bloß in Gott und durch Gott, sondern ist Gott selbst. Genau wie Despinoza leitet er diese Einheit des Seins aus Gottes Unendlichkeit ab. Es gibt nur ein Unendliches, und außer ihm kann es kein Sein geben, sonst wäre das Urerste eben nicht unendlich. „Es ist also sicher, daß es in bezug auf Sein und Da-

sein nichts gibt, was nicht Gottheit wäre; denn sie ist das Sein aller Dinge."

Zwingli verteidigt die Alten, zumal Plinius, gegen den Vorwurf des Atheismus. Der Römer habe Natur genannt, was wir Gott (numen) nennen. Und als ob er Despinozas System im Geist vorhergesehen hätte, fügt er hinzu: „Er scheint die Natur als jene Kraft aufzufassen, welche das Weltganze antreibt, zusammenhält, in Verschiedenheiten auflöst. Was ist das aber anders als eben Gott?"

Genau wie Despinoza beruft sich Zwingli auf die paulinische Stelle von unserem Leben und Weben in Gott.

Geulincx' Spekulation steckt wie im Keim in Zwinglis Behauptung, die Geschöpfe verdienen nicht den Namen „zweiter Ursachen". Sie sind bloß die Werkzeuge, durch welche die gegenwärtige Kraft der Gottheit wirkt.

Trotzdem spricht Zwingli nicht von einer einzigen Substanz; die Welt ist aus Gott, und doch auch aus Nichts hervorgegangen, sie ist endlich und nicht ewig.

Die Unfreiheit des menschlichen Willens leitet er von Gottes Unendlichkeit ab. Alles Geschehen fließt aus der unendlichen Tätigkeit; so ist für menschliche Freiheit kein Raum. Die Sünde besteht in der Übertretung des Gesetzes. Der Mensch übertritt es tatsächlich; er kann nicht anders. Gott ist der Urheber der Tat, sündigt aber nicht, denn es gibt für ihn kein Gesetz. Der Mörder handelt also „aus Zwang, auf Antrieb Gottes", er wird verurteilt, weil das Gesetz den menschlichen Richter zum Urteilsspruch zwingt. Als der Philosoph diese Kraftsprüche las oder doch davon hörte, mußte er sich sagen, daß der Reformator die All-Einslehre und das Christentum, ähnlich einigen Mystikern, für vereinbar hielt. Mehr und mehr wurde er in seiner Auffassung der Lehre Christi bestärkt. Da lag es nahe, den Urheber des Christentums selbst zu fragen. Despinoza griff nach den Quellen, welche er allerdings nicht im Urtext gründlicher studieren konnte. Wie hat Christus gedacht und was hat er gewollt? Das war eine höchst wichtige Frage für den Suchenden.

5. Despinoza und Christus.

13 Bis in die neueste Zeit wurde die Frage eifrigst erörtert, ob Despinoza innerlich wenigstens in irgend einem Sinn Christ gewesen sei. Die Märchen von seiner Taufe und Aufnahme in die reformierte Kirche verdienen natürlich keine Widerlegung. Weit

schwieriger gestaltet sich das Problem, wenn man die Lehre Christi nach dem Minimalchristentum bemißt, von dem eben die Rede war, und wenn man nach dem Grade der christlichen Schutzfärbung fragt, welche etwa dem Philosophen anhing.

Unter welchem Gesichtspunkt Despinoza sicher kein Christ war, ist leicht zu entscheiden. Seine positiven Anschauungen über Christus enthüllen sich aus seinen eigenen Äußerungen. Die Rätsel, welche dann noch übrig bleiben, löst das religiöse Umbild, welches den jungen Sucher notwendig irreführen und verwirren mußte, wenigstens zum Teile.

Spricht man vom historischen, dogmatischen Christentum mit seinen Lehren von der hl. Dreifaltigkeit und von der Menschwerdung, so wird kein ruhiger Beurteiler Despinoza zu diesem Glauben in Beziehung setzen. Er scheint aber auch niemals der Ansicht gewesen zu sein, daß diese Dogmen zum Wesen des Christentums gehören. Seine christlichen Freunde haben es ihm gewiß gründlich ausgeredet. In einem Briefe vom November oder De- 14
zember des Jahres 1675 an Freund Oldenburg spricht denn auch Despinoza nur von „einigen Kirchen“ als Verteidigern der Menschwerdung. Es ist dies nicht zu verwundern. Wiesen doch auch freigesinnte Mennoniten und Kollegianten den Glauben an die hl. Dreieinigkeit zurück und dachten nicht entfernt an die Gottheit Christi, wenn sie von Jesus „dem Sohne Gottes“ redeten. Ganz ernst nahmen sie es allerdings mit einem allweisen Gott, der Göttlichkeit der hl. Schrift und Jesus als dem einzigen Führer zum Vater. Da der Philosoph schon damals seine eigenen, wenn auch noch nicht geklärten Ansichten über Gott hatte und die Schrift als göttlich im gewöhnlichen Sinn nicht anerkannte, darf man auch in diesem abgeschwächten Sinne von einem Christentum Despinozas nicht reden. Aber man sollte nicht vergessen, daß er noch im theologisch-politischen Traktat den Glauben mit einer Art Offenbarung in Verbindung brachte und die hl. Schriften immerhin als etwas Eigenartiges gelten ließ. Es war dieses keine Heuchelei und keine Mentalrestriktion, wie manche annehmen. Dagegen hielten liberale Mennoniten und Kollegianten recht kräftige Abschwächungen der strengen Inspiration aus und dachten über Gott ganz anders als die Orthodoxen. So kam man sich auf halbem Wege entgegen.

Immerhin ist unleugbar, daß Despinoza wenigstens seit 1656 für sich und alle, die den Gipfel seiner Lehre ersteigen, den

Glauben und die Weisheit der hl. Schriften entbehren zu können meinte und der Vernunft als höchste Richterin die volle Führung überließ. Auch Jesus als ganz einzige Persönlichkeit, ohne dessen Leitung niemand zu Gott gelangen könne, galt dem Philosophen keineswegs als absolute Wahrheit.

Wenn man also selbst, etwa im Sinne Harnacks, das Wesen des Christentums auf die bloße Anerkennung Jesu als des vollendeten, unentbehrlichen religiösen und sittlichen Lehrmeisters einschränkt, darf man dennoch Despinoza nicht auf die Liste solcher Christen setzen.

Aber vielleicht sah es doch damals, im Jahre 1652, in seinem Geist ganz anders aus als 10 und 20 Jahre später. Vielleicht hatte die erste Begegnung mit der hehren Gestalt des Weltheilandes Anregungen und Gefühle im jungen Philosophen geweckt, welche eine Unterwerfung unter die Weisheit und sittliche Größe des Unerreichten in sich schlossen. Manche Aussprüche und Inkonsequenzen des theologisch-politischen Traktates scheinen auf diese gärende Zeit des Überganges zurückzuweisen.

Man wird indes aus den vorliegenden Aussprüchen Despinozas über den Welterlöser nicht leicht einen Wandel seiner Anschauungen beweisen können. In Briefen an Oldenburg aus den letzten Jahren bekennt er, daß die Menschwerdung für ihn einen Widerspruch besage, und daß er Christi Auferstehung und Himmelfahrt nicht zu den geschichtlichen Tatsachen rechne. Das war aber gewiß auch seine Ansicht zur Zeit, da er den theologisch-politischen Traktat herausgab.

Der Christus der Briefe ist ein heiliger Mensch; Gottes ewige Weisheit, die sich in allen Dingen, zumeist aber im menschlichen Geiste offenbart, spiegelt sich in ihm am vollkommensten wider. Diese Worte enthalten nichts, was sich nicht in das pantheistische System der Ethik glatt einfügen ließe. Es kann ja überaus vollkommene und minder vollkommene Erscheinungsweisen des Unendlichen geben. Die Weisheit Gottes offenbart sich aber nach Despinoza im menschlichen Geiste durch nichts anderes als durch klare, deutliche, adäquate Erkenntnis. Wenn es in der theologisch-politischen Abhandlung heißt, Christus hat nicht mittelbar, wie die alttestamentlichen Propheten, sondern unmittelbar „von Geist zu Geist“ mit Gott verkehrt, so kommt dadurch bloß ein ähnlicher Gedanke wie in den Briefen an Oldenburg zum Ausdruck. Die prophetische Erkenntnis ist ja nach Despinoza auf die Arbeit der Einbildungs-

kraft zurückzuführen; es haftet ihr demnach eine wesentliche Unvollkommenheit an. Christi Erkenntnis war vollkommen, weil sie aus reiner Verstandestätigkeit hervorging. Befremdend wirkt auf den ersten Blick nur ein Zusatz zu dieser Stelle. Despinoza erklärt nämlich ausdrücklich, daß eine Erkenntnis, welche mehr einsieht, als in den Grundsätzen des Verstandes enthalten und daraus abzuleiten sei, notwendig vortrefflicher und weit vollkommener sein müsse, als die Erkenntnis anderer Menschen. „In diesem Sinne könne man auch sagen," fügt er hinzu, „daß Gottes Weisheit, d. h. eine über das Menschliche erhabene Weisheit, die menschliche Natur in Christus angenommen habe, und daß Christus der Weg zum Heile gewesen sei."

Wenn man nun auch nach den Grundlagen des Systems Despinozas, jenes Übermenschliche in Christus nicht ohne weiteres als übernatürlich bezeichnen und demnach mit des Philosophen „Gott-Natur" nicht von vornherein für unvereinbar erklären darf, so muß man doch einräumen, daß an sich jede übermenschliche Weisheit vom Standpunkt der gesamten Philosophie Despinozas unbegreiflich ist. Das gibt aber auch der Philosoph eben an unserer Stelle unumwunden zu. Meine Behauptungen, schreibt er, erschließe ich vermutungsweise aus der Schrift selbst. Damit ist nach seinen Grundsätzen der Schrifterklärung, zumal der des Neuen Testamentes, nichts über die Tatsächlichkeit dieser mehr als menschlichen Erkenntnis in Christus gesagt. In Übereinstimmung mit seiner Weltauffassung hat also der Philosoph die Erkenntnis Christi zwar für eine überaus vollkommene, aber gewiß nur für eine rein natürliche, verstandesmäßige gehalten. Darum ist ihm Christus der berufene Führer zu einer geläuterten Weltauffassung. Wer aber aus eigener Kraft zur Einsicht emporsteigt, kann Christi Lehre entbehren.

Damit ist allerdings ein weiterer Schluß von selbst gegeben. Sah Despinoza in Christus den Meister der Erkenntnis — nicht der prophetischen, sondern der verstandesmäßigen — und hielt er seine eigene Naturanschauung für die einzig richtige, seine Philosophie für die absolut wahre, so muß er auch Christus die All-Einslehre zugeschrieben haben. Daran wird nicht zu zweifeln sein. Der Mann, welcher sich mit der Gottesanschauung des hl. Paulus in Übereinstimmung glaubte, wie er ausdrücklich versichert, wird nicht auf die Gedankeneinheit mit Christus, dem größten Denker, verzichtet haben.

Das ist auch der Grund, weshalb er in einem der letzten Briefe an Oldenburg nur die „modernen Christen“ als Gegner seiner Gotteslehre bezeichnet. Spricht er sonst von Christen, mit deren Auffassung seine Theodizee nicht in Einklang stehe, so meint er die gewöhnlichen Christen unter seinen Zeitgenossen.

Despinoza fühlte sich eins mit Christus und Paulus. Das war eine ungeheure Selbsttäuschung, ist aber kaum weniger sicher als die andere unbestreitbare Tatsache, daß seine Lehre dem wahren, historischen, dogmatischen Christentum widerspricht.

16 Interessant ist es auch, in Despinozas Brief an Oldenburg zu lesen, es sei zum Heile nicht notwendig, Christus dem Fleische nach zu kennen, es genüge eine Erkenntnis Christi dem Geiste nach. Das war nämlich damals ein sehr populäres Schlagwort gewisser christlicher Sekten. Neben den Mystikern und Synkretisten wird man da an die Familisten erinnert.

Der Entdeckungseifer, mit dem man ehedem nach Sekten forschte, zu denen Despinoza gehört haben konnte, grub auch diese Familisten aus und fand wirklich Ähnlichkeiten zwischen einigen Lehren dieser Enthusiasten und Despinozas Anschauungen. Es braucht selbstverständlich nicht widerlegt zu werden, daß Despinoza nichts zu schaffen hatte mit jenen „Familisten“ oder „Freunden“, welche ihren Ursprung auf den Westfalen Heinrich Nicolai um die Mitte des 16. Jahrhunderts zurückführten und auch in Amsterdam viele Anhänger zählten.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts scheinen sich aber in England und Holland Neu-Familisten zusammengefunden zu haben, welche ein Hauptdogma des Nicolai „Liebe in allem“ und „der innere, nicht der äußere Christus“ bis zu den äußersten Folgerungen ausbauten. Sie gaben, soviel wir wissen, den historischen Christus, wenigstens den Wundertäter, ganz preis und verkündeten die Haltlosigkeit aller Dogmen und Zeremonien; Jesus galt ihnen bloß als ein höchst heiliger und erleuchteter Mensch. Mit solchen Leuten mag Despinoza zusammengetroffen sein, und daß eine solche Auflösung des Christentums ihm gefiel, leuchtet ein. Auch manche freier denkende Mennoniten waren nicht weit von dieser Auffassung entfernt.

Im vertraulichen Freundeskreis, wo solche Ansichten laut wurden, hat Despinoza selbstverständlich deutlicher gesprochen als in Briefen, deren Schicksale dem vorsichtigen Mann verborgen waren. Den Freunden wird er wohl auch seine in tiefster Seele gehegte Meinung von der Übereinstimmung der „mißverstandenen“ Lehre des Erlösers mit der seinigen anvertraut haben.

Neben diesen unverhofften Aussichten war eine innere Umwandlung einhergegangen, die zum Teil wenigstens christlichen Einflüssen zuzuschreiben ist. Die Pläne um ein Reformchristentum beschleunigten die Selbstreform.

II. Vorbereitung auf den Beruf des Reformators.

1. Der sittliche Umschwung.

Am 28. März 1654 starb Michael Despinoza, Baruchs Vater. 17
Im September 1651 war ihm seine Tochter Mirjam vorangegangen. Sie hatte sich vor einem Jahre mit Samuel de Casseres, „einem großen Prediger und überaus kuriosen Kauz", wie Barrios schreibt, vermählt. Bei der Geburt eines Sohnes, Daniel, starb sie. Nach dem Tod des alten Despinoza versuchten Baruchs Schwager und seine Halbschwester Rebekka den jungen Denker von der Erbschaft des Vaters auszuschließen. Er galt ihnen offenbar nicht mehr als einer der Ihrigen; sie hielten ihn für einen Abtrünnigen. Ein Beweis mehr, daß jene Auseinandersetzung mit den Spitzen der Gemeinde bereits ihre bitteren Früchte getragen hatte. Baruch zwang zwar seine Verwandten auf dem Rechtsweg zum Nachgeben; als es aber zur Teilung kommen sollte, überließ er ihnen alles und behielt für sich bloß ein gutes Bett und einen Vorhang zu demselben. Diese Tatsache ist typisch. Sie zeigt uns, daß er den Kampf um die Eitelkeiten der Welt in seinem Innern ausgefochten hatte. Er wollte nur noch unabhängig sein und für die Erkenntnis der Weisheit leben. Die Gesinnung, wie wir sie oben mit den Worten des kurzen Traktats geschildert haben, war ihm bereits zu eigen geworden. Die Seelenschwankungen, welche nach dem Zeugnis der Selbstbekenntnisse nur seltene und kurze Augenblicke lichter Erkenntnis aufkommen ließen, ebneten sich mehr und mehr.

„Als mir", schreibt Despinoza, „das wahre Gut vollkommener 18
einleuchtete, wurden diese lichten Augenblicke häufiger und länger, zumal nachdem ich begriffen hatte, daß Gelderwerb, Sinnenlust und Ruhmsucht so lange schädlich seien, als man sie um ihrer selbst willen und nicht als Mittel zum Zweck suche." Um diese Zeit wird er sich denn auch die Lebensregeln vorgezeichnet haben, welche er später in die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes aufnahm und sein Leben lang treu beobachtete:

I. Man muß sich in seinen Reden nach dem Verständnis der Leute richten und bei seinem Tun und Lassen darauf sehen, daß wir in keiner Weise an der Erreichung unseres Zieles gehindert werden. Denn die Menschen können uns nicht geringen Nutzen bringen, wenn wir uns nur nach Möglichkeit ihrem Verständnis anpassen. Dadurch erreichen wir auch, daß sie die Wahrheit willig von uns annehmen.

II. Die Annehmlichkeiten des Lebens soll man nur insoweit genießen, als es zur Erhaltung der Gesundheit genügt.

III. Endlich sollen wir Geld und andere Dinge nur so weit anstreben, als es zum Lebensunterhalt und zur Wahrung des leiblichen Wohlseins ausreicht und notwendig ist, sich den Anschauungen des Gemeinwesens, welche unserem Ziel nicht widerstreben, anzupassen.

Der ethische Umschwung Despinozas, eine Frucht vieler Kämpfe, reicher Erfahrungen, bitterer Enttäuschungen, tiefen Nachdenkens, wurde doch auch vorbereitet, genährt und vollendet durch aufmerksame Lesungen und den Umgang mit gleichgesinnten Freunden.

Man hat viel vom Einfluß der stoischen Philosophie gesprochen. Es scheint aber, daß die vertraulichere Bekanntschaft mit Epiktet, Cicero, Seneca und Mark Aurel erst 1654 in der Schule des Latinisten van den Ende erfolgte. Von Philos Stoizismus war bereits die Rede. Was an stoischen Eingebungen vor diesem Zeitraum zu verzeichnen ist, ergoß sich in Despinozas Geist und Herz aus Bacos sermones fideles, welche sich in seiner Büchersammlung finden, vielleicht auch aus du Vair und Charron. Montaigne darf man ebenfalls in diesem Zusammenhang nennen, weil Bacos sermones „vom Honig Montaignes wie von einem feinen Wohlgeruch erfüllt sind".

In erster Linie ist aber, neben Leone Ebreos Gesprächen über die Liebe, Augustins Bekenntnissen und Soliloquien, Petrarcas Büchlein über das einsame Leben und Gracians damals viel bewunderten Sittenschriften, Franz de Quevedo als Ethiklehrer Despinozas aufzuführen. Er wird vom Jesuiten Nierenberg begrüßt als spanischer Epiktet, als spiegelklarer Chrysipp, als ein Zenon, der alle Härte abgestreift, als ein Antipater in angenehmer Kürze, als lebendiger Kleanthes und christlicher Seneca. Dieser lautere, stahlharte, wundervolle Charakter, dieser große Dulder, dieser feinsinnige Satiriker von unerschöpflichem Witz, dieser bedeutende, originelle Denker mußte auf jeden, der in seinen Geist eindrang, tiefen Eindruck machen. So brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn er bei Despinoza Schule machte. Der glimmende Funke ward mehr und mehr entfacht durch den Verkehr mit christlichen

Freunden, die von einem ernsten Lebensideal beseelt waren. Da sind vor allem zu nennen Simon Joosten de Vries, durch seine Mutter mit Vondel verwandt, nach Jahren ein begeisterter Anhänger spinozistischer Philosophie, der klassisch gebildete und mystisch angehauchte Pieter Balling, mit dem sich Despinoza in seiner spanischen Muttersprache unterhalten konnte, der „Wahrheitssucher" Jarig Jelles. Letzterer hatte gerade um diese Zeit Weltsorgen und Streben nach Reichtum daran gegeben und sich ganz dem Studium der Weisheit gewidmet. Wie mußte er sich da mit Baruch verstehen! Auch Jan Rieuwertsz, der Buchhändler, mag damals schon zum Bekanntenkreis Despinozas gehört haben. Alle diese Männer waren Kollegianten. Die Freundschaft mit Ludwig Meyer, dem Arzt und hauptsächlichsten Herausgeber der Werke Despinozas, wurde höchstwahrscheinlich um das Jahr 1654 angeknüpft. Durch Meyer wurde der Philosoph mit dessen treuestem Freund, Joh. Bouwmeester, bekannt.

Meyer war Lutheraner und zwei Jahre älter als Despinoza. Bereits 1650 trat er als Dichter auf, wollte aber nicht den Kriegsgott oder Amor besingen, sondern den Spuren des Welterlösers nachgehen: er gefiel sich in der Rolle eines Thomas von Kempen in poetischem Gewande. Auch er vertrat wie Jelles und Balling eine mystische Richtung, ein überaus wichtiger Fingerzeig für die Seelenstimmung Despinozas in den fünfziger Jahren. Die Reime Meyers waren sehr mittelmäßig, und man weiß nicht recht, wie der Dreiundzwanzigjährige dazu kam, unter die ‚Hundert' eingereiht zu werden, welche 1653 den großen Vondel in einem Schwall dichterischer Lobsprüche für Hollands Phönix erklärten. Daß Meyer einen gewissen Ruf genoß, folgt auch aus der Tatsache, daß der Haarlemer Buchhändler Thomas Fonteyn ihm die Bearbeitung der zweiten Auflage des Hofmanschen „niederländischen Wortschatzes" übertrug. Das Werk erschien bereits 1654 in Amsterdam um einige Tausend Worte vermehrt. Am 19. September desselben Jahres ließ sich Meyer an der Universität in Leyden als Hörer der Philosophie einschreiben. Seit 1658 wenigstens studierte er auch Medizin und promovierte am 20. März 1660. In der Zwischenzeit verkehrte er viel in Amsterdam, und da machte wohl Despinoza seine Bekanntschaft, vielleicht im Hause van den Endes.

Der sittliche Umschwung und der Verkehr mit guten, gleichgesinnten Menschen brachten endlich dem jungen Stürmer Selbstbeherrschung und Herzensfrieden. Aber sein großmütiger Verzicht auf das väterliche Erbe hatte ihn in eine recht drückende Lage versetzt. Angesehene Juden, welche seinen Geist und Witz fürchteten und einen neuen Dacostaskandal vermeiden wollten, benutzten diese Not und boten ihm ein Jahrgeld von 1000 Gulden an, wenn

er nur bei ihnen bleiben und wenigstens gewohnheitsmäßig in den Tempel gehen wollte.

Die Versuchung für den geldbedürftigen Studenten war nicht gering. Um 1652 galten 1000 Gulden in Amsterdam als Gehalt eines Professors. Es war eine Ausnahme, wenn man einer Berühmtheit wie G. Vossius 2500 Gulden anbot, ihn für Amsterdam zu gewinnen. Wir wissen, daß ein Professor primarius zu Jena 250 Gulden bezog; zu Hardewyk wurden nach einem Senatsbeschluß von 1648 für eine dogmatische Vorlesung drei Cent (der Gulden zu 100 C.), für eine biblische fünf Cent bestimmt.

Despinoza lehnte die Pension ab. Auch das Zehnfache würde ihn, so äußerte er, zu einer solchen Heuchelei nicht bewegen.

Seinem Geldmangel zu steuern, erlernte er die Kunst, optische Gläser zu schleifen, und brachte es darin zu hoher Vollkommenheit. Vom Ertrag konnte er seine geringen Bedürfnisse eben befriedigen.

Diese Arbeit war aber doch nur eine Nebenbeschäftigung. Despinoza hatte studiert, gekämpft und gelitten, um weitausgreifend zu wirken. Der neue Lebensberuf drängte ihn. Er mußte sein Wissen erweitern. Auch die Freunde forderten ihn auf, seine Kenntnisse im Lateinischen zu vervollständigen und Griechisch zu erlernen. Aber woher die Mittel zu diesem Studium nehmen? Da bot sich eine günstige Gelegenheit. Man sprach in Amsterdam viel von einer neuen Lateinschule, welche 1653 ein Belgier, van den Ende mit Namen, eröffnet hatte. Despinoza bot sich, wie es scheint, an, Anfängern die Elemente des Lateinischen beizubringen und Fortgeschrittenen hebräische Stunden zu geben und philosophische Vorlesungen zu halten. Um diesen Preis durfte er bei van den Ende wohnen und die klassischen Sprachen studieren.

So wurde er zum Lehrer und Schüler.

2. Ein freigeistiger Mentor.

Daß van den Endes Name der Nachwelt überliefert wurde, ist fast nur seiner Bekanntschaft mit Despinoza zuzuschreiben.

In den Biographien Despinozas, auch in der neuesten Freudenthals, findet man die abenteuerlichsten Nachrichten über den merkwürdigen Mann. Lassen wir die Geschichte zu Wort kommen.

19 Franz van den Ende, auch van den Enden, van Eynde und van den Eynden geschrieben, war am 9. Februar 1602 zu Ant-

werpen geboren. Sein Vater Johannes war gewöhnlicher Handwerker; die Mutter hieß Barbara Janssens. Seine Studien begann er bei den Augustinern und vollendete sie in einem sechsjährigen Kurs in einem Kolleg der Gesellschaft Jesu.

Am 27. Juli 1619 wurde er in den Orden aufgenommen und trat in das Noviziat zu Mecheln am 27. August desselben Jahres ein. Hier hatte er den P. Wilhelm Bouters, welcher einige Jahre vorher den hl. Johannes Berchmans geleitet hatte, zum Novizenmeister. Nach vollendeten Probejahren studierte er zwei Jahre Philosophie in Löwen und scheint sich darauf ein Jahr lang in Antwerpen auf das Lehreramt näher vorbereitet zu haben. Wie das immer wieder nacherzählte Märchen aufkam, daß dem Achtzehnjährigen ein Lehrstuhl in Löwen angeboten wurde, weiß ich nicht. Er war begabt, aber kein ungewöhnliches Talent. Im Jahre 1624 finden wir ihn als Magister der Grammatik in Mecheln; ein Jahr später leitet er die Syntaxklasse in Audenard und ist zugleich Katechet; 1626—1628 lehrt er Poetik in den Kollegien von Alost und Bergues (Winoxberg); 1628—1629 weilt er in Kassel (Flandern) als Lehrer der Rhetorik und steht einer marianischen Kongregation vor.

Seine theologischen Studien begann van den Ende zu Löwen im Jahre 1629. Er muß sie unterbrochen haben; die Weihen wurden allem Anschein nach seiner schlechten Aufführung wegen aufgeschoben. Am 15. Mai 1633 wurde er „aus wichtigen Gründen“ aus dem Orden gestoßen. Der General schreibt an den Provinzial de Waal, van den Ende sei wegen der vom Provinzial angegebenen Gründe — es handelte sich um „Irrtümer“ — aus der Gesellschaft möglichst schnell zu entlassen. Sein älterer Bruder Johannes war am 22. September 1617 ebenfalls in den Orden aufgenommen worden; er empfing im Jahre 1630 zu Löwen die Priesterweihe, mußte aber 1640 aus dem Orden austreten. Franz verheiratete sich 1642 in seiner Vaterstadt und zog drei Jahre später mit seinen zwei Töchtern nach Amsterdam, wo er sich 1650 im „Konstwinkel“ als Buchhändler niederließ. Das Unternehmen mißlang. Von Schulden erdrückt, mußte er an einen neuen Lebenserwerb denken und gründete seine Lateinschule.

Van den Ende soll ein rechter Freigeist gewesen sein. Colerus weiß von angesehenen Amsterdamern zu berichten, welche ihren Eltern noch übers Grab hinaus Dank zollten, „daß sie sie der Schule dieses Gottesleugners noch beizeiten entzogen hätten“.

Äußerlich bekannte sich Ende immer zum römisch-katholischen Glauben. Er wird zu den damals so häufigen Aufgeklärten gehört haben, welche für ihr Philosophieren und ihre Schrifterklärung eine unumschränkte Freiheit in Anspruch nahmen, daneben aber ihren Glauben als „zweite Wahrheit“ festzuhalten suchten.

Meinsma hat die unglückliche Vermutung ausgesprochen, daß van den Ende von seinem Schüler Despinoza für den Pantheismus gewonnen wurde. Er wird ja mit ihm über seine All-Einsanschauungen gesprochen haben. Wir besitzen auch noch Verse von Pieter van Rixtel, in denen dem Lateinlehrer pantheistisch klingende Ansichten über Gottes Wesen beigelegt werden. Solche Phrasen wie „Gott alles in allem“, „Nichts außer Gott“ waren aber damals Mode als Paradestück einiger Renaissancephilosophen, Averroisten und Mystiker. Eben solche Sympathien und die Zuneigung zu Bruno und Vanini hatten ja höchstwahrscheinlich van den Ende aus dem Orden getrieben. Despinozas Propaganda kommt hier kaum in Betracht.

Als Latinist stellte der freigeistige Schulmeister seinen Mann, wenn auch der niederländische Poet Antonides van der Goes, welcher den philologischen Freund unbarmherzig andichtete, das Lob gar zu verschwenderisch ausstreute. Im „Mantuanerstyl“ hat er denn doch nicht geschrieben; auch des Flaccus und Pindars Leichenasche hätte kaum gegrünt beim Hören von Endes Weisen; abgesehen von der lächerlichen Schmeichelei, daß Naso weniger geseufzt hätte in seiner Verbannung am ungastlichen Strand. Immerhin als Ende im Januar des Jahres 1657 durch seine Schüler seine eigene Komposition, den Philedonius, und Terenz' Andria aufführen ließ, scheint das Stück des Antwerpener Schulmeisters besser gefallen zu haben als die Komödie des römischen Dichters. Joost van den Vondel ehrte es sogar mit einem höchst schmeichelhaften Gedicht.

Despinoza erwarb sich denn auch in van den Endes Schule einen ziemlich gewandten lateinischen Ausdruck. Er vermochte seine Gedanken prägnant und, soweit das möglich war, klar auszudrücken. Kuno Fischer und andere haben seiner klassischen Bildung übertriebene Lobsprüche zuteil werden lassen. Land, der feine Sprachkenner und Herausgeber der Werke Despinozas, hat über sein Latein ein wohl allzu hartes Urteil gefällt. Die eindringliche Studie Leopolds macht auf alle Arten grammatikalischer und stilistischer Fehler aufmerksam, welche sich beim Philosophen finden, schreibt sie aber mehr der Nachlässigkeit als der Unkenntnis zu. Die meisten seiner Freunde konnten es nicht besser.

Zahlreiche Anspielungen auf Terenz weisen auf Vertrautheit mit dem lateinischen Komiker. Nach ihm stand Curtius in höchster Gunst. So hat jedenfalls Despinoza in van den Endes Schule etwas Tüchtiges gelernt. Man darf eben nicht vergessen, daß der geregelte Unterricht nur zwei oder drei Jahre gedauert hat, 1654 bis 1656 oder 1657. Redet man einer längeren Zeit das Wort, so tut man das gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Man begreift so auch, daß der Philosoph keine Muße hatte, größere Fortschritte im Griechischen zu machen. Er verstand nach seinem eigenen Geständnis nicht genug davon, um das Neue Testament im Urtext vollauf zu würdigen und zu genießen.

An den Verkehr Baruchs im Hause van den Endes knüpft sich auch die Nachricht eines zarten Verhältnisses mit der ältesten 21
Tochter des Lehrers, Klara Maria, eines häßlichen, aber so hochgebildeten Mädchens, daß es den Vater beim Unterricht abzulösen vermochte. Im Jahre 1655 war Klara Maria zwölf Jahre alt. Die neueren Biographen haben dieses jugendliche Alter gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung vorgebracht. Ganz mit Unrecht. An sich mochte Despinoza als Jude ganz wohl auf die Verehelichung mit dem zwölfjährigen Kind rechnen; es war dies für jüdische Mädchen das heiratsfähige Alter. Jedenfalls konnte er drei bis vier Jahre später, da er zweifellos noch immer zeitweilig im Hause van den Endes verkehrte, für das Mädchen Interesse gewinnen. Colerus beruft sich bei der Erzählung dieses Verhältnisses auf zahlreiche Aussagen Despinozas. Er kann sie vom Haager Hausherrn des Philosophen, dem Maler van der Spyck, erhalten haben. Wieviel die Phantasie dieses Mannes dazu gedichtet hat, läßt sich nicht mehr ermitteln.

Weit wichtiger ist die Frage nach dem Einfluß, welchen van den Ende auf seinen Schüler ausgeübt hat.

Die Sagen von einer Bekehrung Despinozas durch seinen Lateinlehrer zum Atheismus oder Pantheismus und von der Einführung in die Cartesianische Philosophie sind nach dem Gang der Entwicklung, wie wir ihn bisher geschildert haben, rund abzuweisen. Leichter wird man zugeben, daß der Meister die Neigung seines Zöglings für naturwissenschaftliche Studien förderte und ihn für einen medizinischen Dilettantismus erwärmte. Nicht als ob der „doctor medicinae“ Franz van den Ende wirklich Arzt gewesen wäre. Man gab damals diesen Titel verschwenderisch Philosophen und Freunden medizinischer Werke. So mag denn

Despinoza vom Autodidakten in der Arzneikunde manche Anregung geschöpft und zur Anschaffung des hübschen medizinischen Bestandes seiner Bibliothek gedrängt worden sein. Man hat, um die Vielseitigkeit der Lehre van den Endes anzupreisen, auf Dirck Kerckrinck hingewiesen, den späteren berühmten Anatomen, einen Schüler van den Endes und Gemahl seiner Tochter Klara Maria. Er gesteht, seinem Schwiegervater nicht bloß ob des Unterrichtes
22 in den klassischen Sprachen, sondern auch wegen philosophischer Lektionen zu großem Dank verpflichtet zu sein. Es bleibt aber doch fraglich, ob man, wie Freudenthal es tut, zu dieser ‚Philosophie' ohne weiteres die Naturwissenschaften zählen darf.

Dagegen ist die leitende Hand van den Endes auf einem andern Gebiete nicht undeutlich bemerkbar. Wie alle vornehmeren Freigeister der damaligen Zeit scheint er sich zur stoischen Weltanschauung bekannt zu haben. Bei der Lektüre Ciceros und Senecas mit eifrigen Schülern ergaben sich Hinweise auf die Stoa von selbst. Und was lag näher, als dem ungewöhnlich begabten jüdischen Schüler die Ähnlichkeit der von ihm festgehaltenen philosophischen Grundlagen mit wichtigen Fundamenten der stoischen Weisheit aufzudecken. Auch die Pforten der scholastischen Philosophie wird van den Ende seinem Schüler miteröffnet haben. Seinem Lehrgang gemäß war er darin vollkommen unterrichtet, wenn auch wohl kaum für die Scholastik begeistert. Und Despinoza mußte, wir sahen es, wollte er als Lehrer der Philosophie auftreten, die mittelalterliche Schulphilosophie kennen. Da war van den Ende der richtige Mann, ihm einen abkürzenden Pfad zu weisen.

Neben diesen persönlichen Aufmunterungen und Direktiven eröffneten sich dem jüdischen Lateinschüler bei van den Ende noch ganz andere Ausblicke. Im Hause des Freigeistes verkehrten nicht bloß naive Lernbegierige und mystische Mennoniten. Man kennt ja das Milieu der Libertins im Frankreich und Holland des 17. Jahrhunderts. Da konnte Despinoza eine ganz andere Sprache hören als im Umgang mit Vries und Meyer und Balling. Wäre er nicht in seiner Art Religiosität und in seinen geläuterten sittlichen Anschauungen gefestigt gewesen, diese Predigt von der „Rückkehr zur Natur" hätte für ihn verhängnisvoll werden können. Jetzt hörte er sie, manchmal wohl mit Neugierde, oft gewiß auch mit Widerwillen an, und zimmerte im stillen, in Stoa, Descartes und Scholastik vertieft und von sei-

nem neuen Reformberuf getragen und gehoben, Beweise gegen diese radikalen, teils skeptischen, teils atheistischen Weltanschauungen. Er wollte immer vermitteln, nicht zerstören, aber vermitteln ohne Nachgiebigkeit und mit eigensinnigstem Festhalten an den liebgewonnenen Überzeugungen. Seine Stunden ‚Naturalismus' hatte er, wie wir gesehen haben, erlebt und überwunden. Jetzt las und hörte er vieles Neue auf diesem Gebiet, aber dieses Neue war für ihn meist ein Gegenstand der Kritik, nicht der Bewunderung.

3. Im Kreise der „Libertins".

Wir befinden uns in einer vielfach rätselhaften Übergangszeit. Sie ist die erste Erbin jener Tage, von denen Mersenne 23
gesagt, daß sie in Frankreich oder gar in Paris allein fünfzigtausend Atheisten kannten. Erst vor dreißig Jahren hatte der streitbare Pater Garasse seine Riesenkomödie als Satire auf alle Freigeister spielen lassen. Mersenne wehrte sich gegen eine Menge „atheistischer" Gegner in seiner Erklärung der Genesis und seinem Buch gegen Deisten und Freigeister (1624), Campanella eiferte in der Schrift Contra atheos und im Atheismus triumphatus gegen die Ungläubigen seiner Zeit. Es kann kein Zweifel darüber herrschen: der Unglaube kommt mehr und mehr in Mode; er wird allerdings erst als geheimer Artikel im Dunkeln ausgetragen. Man muß sich aber vor Übertreibungen hüten. Viele Apologeten malten Schreckbilder an die Wand. Man wird sich dessen bewußt, wenn man die Atheistenliste Mersennes in seinem Kommentar zur Genesis durchmustert. Da findet man die unglaublichsten Anklagen auf Atheismus. Die Zeitgenossen nahmen mit Recht großen Anstoß an dieser Schlächterei, und Mersenne selbst mag in späteren Jahren solche ungerechtfertigte Anklagen verurteilt haben. Die betreffenden Seiten, auf denen sich auch der berüchtigte Satz von den fünfzigtausend Atheisten findet, wurden meistens ausgerissen; nur selten findet sich heute ein vollständiges Exemplar. Als Hardouin später in seinen paradoxen „Opera varia" eine ähnliche Liste mit gleicher Kritiklosigkeit aufstellte, riß man sie nicht aus dem Einband, weil man den ganzen Band nicht ernst nahm.

Atheist war damals ein billiger Name, man erteilte ihn mit verschwenderischer Freigebigkeit und nur so erklären sich die tausend Seiten Angriff und Abwehr des P. Garasse. Bald wird die Zeit kommen, da Bossuet erklärt, es gebe Atheisten, aber

wenige, und da Frau von Maintenon schreiben kann, am Pariser Hofe gebe man nichts auf die Art, wie man lebe, wolle aber um keinen Preis die Sakramente auf dem Todesbette missen. Und dennoch stand es damals schlimmer, als zur Zeit, da Mersenne schrieb.

Wenn wir aus dem Ende des 17. Jahrhunderts eine Notiz finden, nach welcher man in Leyden „nicht drei Mediziner zusammensehen könne, von denen nicht einer ein Atheist wäre“, so wird man vorsichtiger sein dürfen mit dem Vorwurf der Übertreibung. Die Mitte des Jahrhunderts war aber religiöser.

Die Erbschaft der eben genannten übereifrigen Apologeten übernahmen in unseren Tagen die Verteidiger des Freigeistertums. Sie sind bemüht, möglichst viele Ungläubige im Italien, Frankreich, England und Holland des 17. Jahrhunderts zu finden. Eine unparteiische Kulturgeschichte jener Periode, die noch zu schreiben ist, wird unter Berücksichtigung der glänzenden religiösen Bewegung der damaligen Zeit einen gerechteren Maßstab anzulegen haben. Und was von der Religion gilt, gilt auch vom sittlichen Leben.

Es ist geradezu unglaublich, wie wenig die Geschichtschreiber der Philosophie die Biographien aus dem 17. Jahrhundert kennen. Nur so ist es zu erklären, daß sie die stillen und schönen Tugenden Despinozas als etwas Ungewöhnliches, ja Außerordentliches preisen. Obwohl ich nur einen minimalen Bruchteil dieser Personengeschichten von 1600 bis 1700 kenne, könnte ich doch auf den ersten Wurf an die hundert Persönlichkeiten aufzählen, welche an sittlicher Größe Despinoza teils gleich standen, teils ihn übertrafen.

Es ist ferner ein tiefgreifender Irrtum, wenn man die freidenkerische Richtung des 16. und 17. Jahrhunderts an einige Namen knüpft, wie Cardano, Telesio, Montaigne, Charron, Campanella, Bruno, Vanini, Bodin, und in ihnen den ungläubigen oder doch skeptischen Geist der Zeit sich verkörpern läßt. Die eigentlichen Freidenker, über welche die Zeitgenossen sich so sehr beunruhigten, waren nicht die Gelehrten, die Philosophen, die ernsteren Forscher, es waren die lärmenden Dilettanten, welche sich nicht die Mühe gaben, jene Werke, auf die sie sich beriefen, genau zu studieren; sie griffen einige neue, gewagte Behauptungen heraus und bauschten sie zu den paradoxesten Folgerungen auf. Nicht in den Hörsälen der Gelehrten und gefeierten Lehrer schmiedete man die neuen Waffen gegen die christliche Weltanschauung, sondern in den geheimen Zirkeln und „Cabarets“, wo die radikalen Stammgäste zusammenkamen.

Das sittliche Niveau dieser ungläubigen Masse war ein recht tiefes. Diese Art von Libertinismus stand größtenteils im Zeichen

der Feigheit, Doppelzüngigkeit und Heuchelei, und man konnte ihn nicht besser schildern als Boileau: „De ses faux amis il craint la raillerie, et ne brave ainsi Dieu que par poltronnerie.“ Aber es gab auch handfeste Gläubige des Unglaubens. Indes waren die sogenannten Freigeister ihrer Mehrzahl nach Dilettanten der Weltweisheit und Virtuosen des Genußlebens. Man muß Saint-Simon lesen. In neuerer Zeit hat ein so warmer Verteidiger dieser Geistesrichtung wie Perrens für Frankreich den Beweis geliefert. Und aus Frankreich erhielt Hollands Libertinsgesellschaft ihren Hauptzuzug.

Man beruhigte sich bei der frivolen „Vielleicht“-Litanei Rabelais', den Garasses beißende Lauge arg aber unterhaltend mißhandelt hat, und nahm seine Predigt über „Rückkehr zur Natur“ wörtlich — in unsagbarem Sinn.

Die einschlägigen Ansichten des Sieur Lucas in seiner Abhandlung über den Geist Despinozas, waren die landläufige Weltauffassung jener seichten, wenig gebildeten und wenig ernsten Männer.

Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur eine Seite 24
aus Stouppes Buch „La religion des Hollandois“ über jene Klasse von Menschen zu lesen. Der ganze Esprit ist hier im Keim enthalten: Ein überallhin reichender, in allen Geschöpfen lebender und wirkender Geist Gottes, der auch die Seele in uns sei; nach dem Tode des Menschen habe für ihn alles ein Ende; die Sünde sei nichts, ein Phantasiegebilde, das in Rauch aufgehe, wenn man es mißachtet. Himmel und Hölle seien pfäffische Erfindungen, die Religion ein Kunstgriff der Politiker.

Sie lassen keine andere höchste Macht zu als die Natur, schreibt Garasse 1623, behaupten, daß sie alles weise eingerichtet habe; deshalb müsse man ihr folgen; auch könnte man ihr, selbst wenn man es wollte, nicht widerstehen. Teufel und Engel gibt es nach ihnen nicht, ob die Seele unsterblich sei, ist zweifelhaft. Als ihre Lieblingslektüre nennt Garasse Pomponatius, Lucilio, Paracelsus, Macchiavelli, Cardano, Charron und Theophils obszönes Machwerk Le Parnasse satyrique.

Tatsache ist indes, daß der Libertinismus weniger durch bekannte Werke als durch seltene Drucke und Handschriften verbreitet wurde.

Fast nur in diesen Kreisen der Freidenker konnte man gewisse Druckwerke und Handschriften einsehen, welche italienischer und französischer Unglaube seit mehr als einem Jahrhundert vorsichtig in Umlauf setzte. Es galt als ein Zeichen des Vertrauens,

wenn man neu Eingeweihte mit geheimnisvoller Miene auf eine solche Schrift schweigend hinwies. Bei Eingebürgerten, deren Gesinnung gute Bürgschaft lieh, ersetzte lauter Spott und fröhlicher Zynismus die ursprüngliche ernste Zurückhaltung.

Van den Endes intimer Kreis blätterte mit heiterer Sorglosigkeit in jener verpönten Literatur. Hier muß Despinoza in diese seltenen Bücher und Manuskripte Einblick genommen haben. Daß er sie flüchtig streifte — im allgemeinen war es zu leichte Ware für ihn — scheint auch daraus zu erhellen, daß sein Freund und Biograph Lucas in seinem „Geist Spinozas“ die bekanntesten dieser Schriften plünderte und Zeile um Zeile seines Machwerks daraus abschrieb, um dann alles kritiklos dem Philosophen in den Mund zu legen. Lucas wird gewiß manchmal in Gegenwart Despinozas die Rede auf jene Literatur gebracht haben und hat dann aus Rede und Widerrede, gleichgültigem Achselzucken und beifälligem Kopfnicken, Ernst und Scherz und aus Despinozas Geständnissen früherer Verirrungen jenes System hohler Redensarten zusammengestellt, welche mit dem Geist des Philosophen nichts zu schaffen haben.

Es waren damals drei Klassen jener freisinnigen Schriften in Umlauf. Zunächst seltene Drucke. Dazu gehörten vor allem die Werke Giordano Brunos und Vaninis, und in Holland neben dem schon erwähnten Coornhert Caspar Luyken. In zweiter Linie kommen Handschriften von Werken in Betracht, die zwar gedruckt aber kaum aufzutreiben waren. So riß man sich um die kleine Schrift Geoffroy Vallées: Le béatitude des Chrétiens, und fahndete nach dem Buch De tribus impostoribus. Man las sie fast nur handschriftlich. Endlich genossen drei Manuskripte, die noch nicht dem Druck übergeben waren, das höchste Ansehen: Bodins ‚Colloquium heptaplomeres de abditis sublimium rerum arcanis‘, der von einem Anonymus verfaßte ‚Theophrastus redivus‘ und eine Schrift ‚Cymbalum mundi‘.

Eine angenehme, nicht so sehr schwer zu beschaffende Nebenlektüre waren Pomponatius, Cardanus, Campanella und die übrigen Werke Bodins.

Despinoza wird von allem gekostet haben. Seine freigeistigen holländischen Kollegen am Herde van den Endes hatten einen Bundesgenossen gefunden an einem Büchlein, welches der Schulmeister Caspar Luyken, Jans Vater, 1655 herausgegeben hatte. Der alte Luyken hatte 1647 oder 1648 die Remonstranten verlassen und sich den Kollegianten angeschlossen. Er wollte

vom dogmatischen Christentum nichts wissen, behauptete aber, ein besserer Christ zu sein, als die Strenggläubigen. In der eben genannten Schrift, welche er ‚Ondersoek van twee boexkens' betitelte, verwirft er die katholische und protestantische Kirche und erklärt den eigenen Verstand für den einzigen, unfehlbaren Richter. Ähnlich urteilt er in zwei anderen Büchern, ‚Onfeijlbare Regel van Winste of Verlies' und ‚De Wissebanck geopent'. Er entpuppt sich hier als grimmiger Gegner des Kapitalismus und spricht Marxistische Grundsätze aus. So ein Mann war ganz dazu angetan, die Ansichten Despinozas über das Wesen des Christentums zu beeinflussen.

Mehr Ansehen als die vaterländischen Erzeugnisse genossen bei den holländischen Freigeistern die Werke italienischer und französischer Celebritäten. Zu den gesuchten Seltenheiten gehörte z. B. die Schrift des Neapolitaners Julius Cäsar Vanini „Über die wunderbaren Geheimnisse der Natur, aller Sterblichen Königin und Göttin". Dieses Buch und der Einfluß seines Verfassers auf Despinoza ist so sagenumsponnen, daß eine Klarlegung des wahren Sachverhaltes wirklich nottut. Das in Paris 1616 erschienene Werk trägt die kirchliche Druckerlaubnis an der Stirn in Form eines hohen Lobes des Zensors, Fr. Winand Corradin, Franziskanerguardians des Pariser Konvents. Und doch ist es gerade dieses Werk, welches Vanini in den Ruf der Gottlosigkeit brachte. Tatsächlich ist es denn auch eine schamlose Mystifikation à la Taxil.

Der Autor betont immer wieder seinen kindlichen Gehorsam gegen die Kirche, jedes einzelne Wort unterwirft er „dem göttlichen Orakel der römischen Kirche, als dessen unfehlbarer Erklärer vor kurzem Paul V., ein Sproß des erlauchten Stammes der Borghese, vom hl. Geist bestellt wurde" (495). Von einer Gleichsetzung Gottes und der Natur im spinozistischen Sinn fand sich wohl im Manuskript keine Spur. Erst nach eingeholter Zensur während des Druckes wurden, wie es scheint, allerlei verdeckte Ausfälle gegen die Religion eingeschmuggelt. Aber auch diese Stellen sind so abgefaßt, daß sie Vanini im Notfall als Ansichten anderer Freigeister und Heiden, ‚die er zu widerlegen bestrebt gewesen sei', ausgeben konnte. Das gilt auch von jener berüchtigten Gleichsetzung der Natur mit Gott, welche man jetzt auf Seite 366 liest, und von welcher voreilige Gegner, die Vaninis Werk wohl nur dem Titel nach kannten, abenteuerliche Fabeln zu erzählen wußten. Tatsache ist ferner, daß Vanini nach seiner Verurteilung über Gottesglauben und Christentum mit fürchterlichem Zynismus spottete.

Da liegt allerdings die Vermutung nahe, daß die Ausfälle seiner letzten Schrift gegen die Wunder und Weissagungen der alten Heiden eigentlich auf das Christentum gemünzt seien. Nach dem vorhandenen

Texte ist aber die Sache an den betreffenden Stellen unangreifbar und verrät gesunden kritischen Sinn.

In naturwissenschaftlichen und physikalischen Dingen ist Vanini weit hinter seiner Zeit zurück, er schwelgt in krasser Unwissenheit und tiefstem Aberglauben. Seine Speichelleckerei den Großen gegenüber ist so widrig und seine ans Krankhafte grenzende Eitelkeit so maßlos, daß der nüchterne Baruch vom Buch angeekelt werden mußte. Vanini hält sich für den größten Philosophen seiner Zeit, für einen zweiten Aristoteles, für ein so phänomenales Genie, daß man bei einigen seiner Aussprüche nur ausrufen könne: „Du bist Gott oder Vanini!"

Und doch ist dieses Hauptwerk Vaninis in jeder Beziehung, auch vom Standpunkt des damaligen Wissens aus, wertlos und rückständig.

Daß sich darin einige Stellen finden, welche an spätere Ansichten Despinozas erinnern, soll nicht geleugnet werden. Wir meinen z. B. die Definition des Endlichen und Unendlichen. Alle diese Einzelheiten kann aber der Philosoph ebensogut aus anderen Werken geschöpft haben. Vaninis Verurteilung auf Grund gewisser mündlicher Äußerungen und sein gräßlicher Tod mögen Despinoza für den charakterlosen, kleinlichen Mann milde gestimmt haben. Das wird um so mehr der Fall gewesen sein, als er damals kaum wissen konnte, daß der Neapolitaner in London zum Schein in die anglikanische Kirche übergetreten war, dann aus unbekannten Gründen ins Gefängnis geworfen wurde, womit er sich nach seiner Rückkehr aufs Festland als Kandidat des Martyriums für den katholischen Glauben heuchlerisch fromm brüstete, bald darauf in seinem Amphitheatrum ein maßloses Loblied der Jesuiten anstimmte, und im Gefängnis mit widerwärtiger Scheinheiligkeit möglichst oft die hl. Sakramente empfing. Das alles mußte ihm in den Augen rechtschaffener Menschen den Todesstoß versetzen. In Despinozas philosophische Entwicklung hat der Neapolitaner gewiß nicht eingegriffen.

Fast genau dasselbe gilt von den philosophischen Werken Jean Bodins; nur die historisch-politischen sind anders zu beurteilen.

Unter den gedruckten Erzeugnissen haben wir das 1596 und 1597 in 2. Ausgabe erschienene Werk Universae naturae Theatrum zu berücksichtigen. Auch mit der Lupe läßt sich keine Stelle finden, welche als Quelle für eine spezifisch spinozistische Anschauung gelten müßte. Die Libertins des 17. Jahrhunderts stützten sich mit Vorliebe auf ein

anderes Werk Bodins, das nur handschriftlich vorhanden war. Bodin vertritt hier einen reinen Deismus. Da die von Gott dem Menschen verliehene Vernunft uns die beste Religion lehre, brauchen wir keinen positiven Kult, auch das Christentum nicht. Überdies sei die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus unbegreiflich und unmöglich. Da der Mensch von Gott nur analoge Begriffe habe, könne er weit besser bestimmen, was Gott nicht ist, als was er in sich wirklich ist. Sicherlich widersinnig sei aber die Lehre der alten Peripatetiker und der Stoa, daß es keine freien Ursachen gebe, und daß Gott selbst alles mit Notwendigkeit tue.

Aus diesem Chaos des Bodinschen Manuskriptes wird Despinoza nicht viel herausgeholt haben. Über die Vernunftreligion brauchte er keinen seichten Unterricht, wie ihn hier Jean Bodin vorträgt.

Dagegen dürften die Schriften des paradoxen und phantasie- 26
reichen Hieronymus Cardano bei genauer Durchsicht leichter manches bieten, was den jungen Denker sympathisch anmutete. Daß aber keine Ansicht dieses Mannes einschneidend in Despinozas Entwicklungsgang eingriff, ist soviel wie gewiß. Um einige verwandte Züge zwischen den beiden Philosophen aufzudecken, wird man nicht die zwei Hauptwerke Cardanos De subtilitate und De varietate rerum heranziehen, sondern seine ethisch-politische Schrift Proxeneta seu de prudentia civili liber, welche zuerst bei Elzevir 1627 erschien und 1637 im gleichen Verlag nochmals aufgelegt wurde unter dem Titel Arcana politica sive de prudentia civili liber singularis. Wären die übrigen Werke Cardanos bis auf einige Dutzend Kapitel verloren, der Schaden wäre gering. Dagegen enthält die letztgenannte Schrift viele köstliche Seiten, welche sich, wie wir in einem späteren Werk nachzuweisen gedenken, im 3. und 4. Teil der Ethik, mit auffallender Deutlichkeit widerspiegeln.

Auf die Frage, ob Thomas Campanella den jungen Despinoza merklich und unmittelbar beeinflußt habe, ist es nicht leicht, eine befriedigende Antwort zu geben. Wir reden hier natürlich von den vorliegenden Drucken, nicht vom handschriftlichen Campanella, der ganz anders aussehen soll. Die eingehenden Untersuchungen Cassirers über die Erkenntnislehre beider Philosophen deckten merkwürdige Ähnlichkeiten auf. Aber ihr platonischer Einschlag legt doch viele andere gemeinsame Quellen nahe. Auch die Ansicht von der Belebtheit aller Dinge brauchte Despinoza gar nicht aus den Werken des italienischen Dominikaners zu holen. Sie wurde in den verschiedensten Schattierungen von fast allen sezessionistischen Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts vertreten. Bei Campanella stützt sie sich übrigens auf phantastische, fast

mythologische Anschauungen, welche sich mit Despinozas Beweisführung kaum berühren.

Diese vollkommen verschiedene Denkweise offenbart sich auf breitester Fläche, wenn man die Ethik mit jenem Werk des Dominikaners vergleicht, welches seine gesamte Philosophie zusammenfassen sollte, der Realis Philosophia epilogistica. Fast nichts erinnert hier an Despinoza. Hinter dem aufdringlichen Schein der Originalität stößt man immer wieder auf zusammengelesene Gedanken, selten auf einen wahren Geistesblitz.

Die dem Telesio entlehnte Lehre von der Selbsterhaltung als Grundlage der Sittenlehre prangt nur an der Schwelle des Systems der Ethik, ohne in sein Inneres schöpferisch einzudringen.

In der Politik findet sich hie und da ein Anlauf, die Zeitgeschichte praktisch zu verwerten, aber alsbald schwindet dem Autor die Geduld.

Angesichts der radikalen Ansichten Campanellas über die Weltmonarchie mit dem Papst und König an der Spitze und angesichts des Gemeinschaftsfanatismus der „Civitas solis" fühlt man sich mehr durch die kühne Phantastik geblendet als zur Bewunderung hingerissen.

Von einem Pantheismus Campanellas darf man nur mit großer Vorsicht reden; aber viele pantheistisch klingende Sätze seiner Metaphysik sind für das Verständnis Despinozas sehr wichtig.

Der aus Telesio geschöpfte Sensualismus in der Erkenntnistheorie stand Despinozas Denkart gar zu fern; und doch bietet gerade hier Campanellas Philosophie neben arg Rückständigem bemerkenswerte Anschauungen. Die konzeptualistische Auffassung der allgemeinen Begriffe teilte Despinoza; er wird sie aber schwerlich Campanella verdanken.

Der methodische Zweifel vor Beginn jeder Untersuchung, die Art, wie man zum Wissen vorandringen soll, das Ausgehen vom Bewußtsein des eigenen Daseins, der Gottesbeweis aus der Unfähigkeit des endlichen Geistes, die Idee des Unendlichen aus sich selbst zu erzeugen, finden sich bei Campanella wie bei Descartes. Ob Despinoza aus beiden schöpfte, läßt sich nicht feststellen. Immerhin muß betont werden, daß Campanella und sein Kreis eine wichtige Quelle bilden für die Vorgeschichte des Cartesianismus und folglich auch den Spinozaforscher ausnehmend interessieren. Das gilt in besonderer Weise von der Metaphysik und einer Schrift des Dominikaners, die er Naudé diktierte; sie verbreitet sich über die von ihm verfaßten Bücher und die richtige Art des Studiums. In Amsterdams gelehrten Kreisen scheint sie gelesen worden zu sein.

„Man lehrt die Wissenschaft", schreibt Campanella, „nicht, indem man die eigenen Forschungswege darlegt, sondern durch Zurückführung der Forschungsergebnisse auf allgemeine Sätze und Begriffsbestimmungen,

welche das letzte Wort der Forschung sind; denn jede Wissenschaft setzt den Gegenstand ihrer Untersuchungen voraus und macht ihre Schlüsse aus historisch wahren und der Vernunft nicht widersprechenden Grundsätzen; diese Schlüsse müssen in kurze, bezeichnende, klare, zugleich aber auch inhaltsschwere Worte gefaßt werden . . .; so redet der, welcher alle Folgerungen aus Grundprinzipien herauswachsen läßt, sie in durchsichtige, sichere Schlüsse zusammenfaßt; bei deutlichen Dingen keinen Aufwand mit Worten macht, bei dunklen es an Klarheit nicht fehlen läßt; und keine einander widersprechenden Ansichten zusammenstoppelt, denn das ist der Tod aller Wissenschaft."

Die hier klar und bündig ausgesprochenen Grundsätze waren nicht neu; sie bedeuteten aber einen Protest gegen eine ausgeartete, wortreiche Wissenschaft; sie waren der Ausdruck der damaligen Reformbestrebungen in den Methoden der Wissenschaften. Für das Verständnis der Anatomie der spinozistischen Ethik, ihrer literarischen Fassung nach, sind sie von Bedeutung. Despinozas Ethik in geometrischem Gewand ist nichts als der radikalste Ausdruck dieser Reformmethoden. Sie ist der konsequenteste Versuch, praktisch durchzuführen, wonach die methodologischen Theoretiker der Zeit mit lauter Stimme und kräftiger Gebärde riefen.

Gleich wichtig für die Geschichte der Reformideen jener Tage sind Campanellas Äußerungen über die Forschungsmethode selbst. Man dürfe nichts voraussetzen als das allgemeinste Sein, schreibt er an Naudé, der Metaphysiker müsse von einem allumfassenden Zweifel ausgehen und alles untersuchen.

„Er wird also nicht voraussetzen, daß er so sei, wie er sich selbst zu sein scheint, er wird nicht behaupten, er lebe, oder er sei tot; er wird zweifeln. Er wird nichts von allem, was da gesagt wird, ohne Beweis vorbringen, selbst von den Namen wird er nicht einfach annehmen, daß sie den Gegenständen entsprechen, welche sie benennen. Er wird vielmehr untersuchen, ob der Mensch mit Recht Mensch, der Himmel Himmel, Gott Gott, die Substanz Substanz genannt wird. Auch die Erkenntnisweise wird er erforschen, wie sie in der Menschenseele zustande kommt, wie die Tiere erkennen . . ., auch der übrigen Wesen Empfindung und das Urwesen, welches unvermischt alles beherrscht; alles übrige hat sein Dasein, Erkenntnis und Streben durch Teilnahme an jenem ersten Sein."

Campanella rühmt sich, nach diesen Grundsätzen in seiner Metaphysik geforscht zu haben.

Wenn man zahlreichen Erforschern des Spinozismus glaubt, so hat Giordano Bruno einen weitgehenden Einfluß auf den jungen Denker ausgeübt. Dieser lernte aber die seltenen Werke des Nolaners wohl erst im freigeistigen Kreis van den Endes kennen.

Da können ihm Brunos pantheistische Aphorismen höchstens eine gewisse Bestätigung seiner bereits feststehenden Ansichten gebracht haben. Nach zahreichen Vorarbeiten hat W. Dilthey neuerdings die Eigentümlichkeiten des brunonischen Pantheismus und die Anklänge an Despinoza mit viel Sachkenntnis, allerdings auch mit einer störenden Tendenz zusammengestellt.

Manche Ähnlichkeiten scheinen uns bemerkenswert, viele andere dagegen recht zweifelhaft. Die Verschiedenheit von Körper und Geist suchte Bruno zu überbrücken, indem er eine Einheit beider im absoluten Wesen annahm. Wir haben oben Despinozas Psychologie im Kampf mit diesem Problem gesehen. Den Weg zur Lösung hat er bis zum Ende der fünfziger Jahre nicht gefunden. Sie erfolgte später im brunonischen Sinn, wenn auch von ganz anderen Gesichtspunkten aus. Daß aber die erste Anregung dazu von Bruno selbst ausgegangen wäre, ist wegen der Dunkelheit der betreffenden Ausführungen im Werk De la causa principio et uno sehr unwahrscheinlich.

Was nun alle übrigen deutlicheren, in das Wesen der beiden Systeme eindringenden Ähnlichkeiten betrifft, so muß man zwei Tatsachen mit Entschiedenheit betonen. Zunächst sind alle diese Punkte Giordano Bruno nicht eigentümlich. Despinoza hatte sie größtenteils aus der arabischen Philosophie, aus der zeitgenössischen Mystik und anderen sezessionistischen Schriften der Zeit kennen gelernt. Wieviel er zudem aus Gesprächen mit freigeistigen Bekannten schöpfte, läßt sich gar nicht absehen.

Zweitens ist es wahrscheinlich, daß ihm die Gedanken jener endgültigen Fassung mehrerer Hauptpunkte, wie sie im kurzen Traktat vorliegt, nicht aus den Originalen Brunos zuflossen, sondern aus einer polemischen Schrift Mersennes.

Die Deisten und Libertins beuteten besonders zwei Werke von Giordano Bruno aus, das von der unendlichen Welt (De l' infinito, universo e mondi [1584]) und das von der letzten Ursache (De la causa, principio et uno [1584]). Die darin vertretenen Ansichten waren aber derartig zum Gemeingut der ungläubigen Kreise geworden, daß man nur selten auf die Kenntnis der Originale schließen darf, wenn man bei einem Freidenker des 17. Jahrhunderts brunonischen Auffassungen begegnet. Die brauchbarsten Waffen gegen Glauben und Christentum wurden gleichsam vervielfältigt und waren überall leihweise zu erhalten.

Das Buch Mersennes, L'impieté des Deistes et des plus subtils Libertins découverte, et refutee par raisons de Theologie, et de Philosophie [1625] gibt uns trefflichen Aufschluß über die

Methoden des Angriffs der Bewunderer des Nolaners und die Verteidigungstaktik ihrer gläubigen Gegner. Bei der großen Berühmtheit Mersennes zumal in cartesianischen Kreisen wird man kaum in die Irre gehen, wenn man diese Schrift unter die Quellen Despinozas einreiht. Er kann also ganz wohl seine Anlehnungen an Bruno, wenn sie sich im kurzen Traktat aufdrängen, aus Mersenne geschöpft haben, und eine nähere Untersuchung macht die Sache sogar sehr wahrscheinlich.

Drei Hauptpunkte sind es, welche von den „Deisten“ mit außerordentlicher Heftigkeit verteidigt wurden. Die Unendlichkeit des Universums, die Unteilbarkeit der Unendlichkeit und die eine, alles belebende Weltseele.

Alle Beweise, welche Despinoza in den ersten Kapiteln des 1. Buches seiner Erstlingsschrift für die Unendlichkeit des Universums anführt, stimmen auffällig mit den Zusammenstellungen bei Mersenne überein; er hat sonderbarerweise auch Brunos gröbste Anthropomorphismen übernommen, so z. B. die Behauptung, daß Gott mißgünstig wäre, wenn er nicht die Welt unendlich geschaffen hätte.

Der Verteidiger Brunos bei Mersenne ergeht sich ferner über das Problem der unteilbaren Unendlichkeit, während er anderseits das Endliche im Weltall als Teile des Unendlichen, welches aber trotzdem die Zusammensetzung von seinem Begriffe ausschließen soll, zu erweisen sucht. Diese Spekulation, welche Despinoza übrigens nicht erst bei Bruno, sondern viel klarer und ausführlicher bei den Arabern vorgefunden hatte, scheint in der Fassung Mersennes dem spinozistischen Gedankengang wenigstens ebenso nahe zu stehen, als die Ausführungen des Originals.

Mersennes Nachgiebigkeit, Marcis von Kronland begeisterte Zuversicht zeigen uns, wie selbst ganz gläubige Philosophen im 17. Jahrhundert der Lehre von der Weltseele freundlich gegenüberstanden. Despinoza hat sich gegen diese Verirrung immer ablehnend verhalten. Wie sehr er sich dadurch in Widerspruch setzte zur ganzen philosophischen Sezession seiner Zeit, können wir heute kaum überschauen. Sein Freund Lucas hielt diese Sonderstellung für einen derartigen Aberwitz, daß er, unfähig wie er war, den Philosophen zu verstehen, in seinem Esprit die Weltseele als Spinozismus einführt. Die Wahrheit war ja dem Manne gleichgültig.

Eine letzte grundlegende Ähnlichkeit zwischen Despinoza und Bruno besteht in der Auffassung von der Freiheit Gottes. Da möchte ich denn glauben, daß der Philosoph eine Schrift des Nolaners benutzte, welche zuerst 1595 (Tiguri ap. Joh. Wolphium) und 1609 in Marburg erschien. Über ihre Echtheit soll nicht entschieden werden. Im 17. Jahrhundert wurde sie meines Wissens nicht angezweifelt. Sie enthält eine Darstellung metaphysischer Begriffe, welche sich großenteils an die Schulphilosophie anschließt und nur hier und da eine Sondermeinung Brunos vorbringt. Dieser Charakter der Rechtgläubigkeit förderte ihre Verbreitung. Man entschlägt sich nur schwer der Vermutung, daß Despinoza diese Schrift zum Vorbild nahm bei Abfassung seiner ‚Metaphysischen Gedanken', welche im Anschluß an eine Paraphrase der cartesianischen Prinzipien 1663 erschienen. Hier wie dort scholastisches Erbgut und gute alte Tradition; hier wie dort wie zufällig ausgestreute Samen der neuen Lehre. Und nun liest man in jener brunonischen Metaphysik eine Auseinandersetzung über die Notwendigkeit und Freiheit in Gott, welche sich wie ein unmittelbares Vorbild der spinozistischen Auffassung ausnimmt.

„Gottes Wille ist die Notwendigkeit selbst, und die Notwendigkeit ist nichts als ebendieser göttliche Wille, in welchem die Notwendigkeit der Freiheit keinen Eintrag tut, denn beide sind eins . . . Was die unveränderliche Substanz will, das will sie unwandelbar. Das heißt notwendig wollen. Da aber dieser mit Notwendigkeit wirkende Wille nicht von einem andern, der etwa die Notwendigkeit bedingte, regiert wird, sondern aus eigener Kraft will, so kann diese Notwendigkeit in keinen Gegensatz zur Freiheit treten. Vielmehr sind Freiheit, Wille und Notwendigkeit ein und dasselbe."

Aus den aufmunternden Reden seiner Freunde, wenn nicht aus den Originalen selbst konnte Despinoza auch den brunonischen Plan einer neuen All-Einsreligion kennen lernen. Nähere Anhaltspunkte fehlen vollkommen.

Ein eigenartiges Gefühl der Unsicherheit befällt den Forscher, welcher sich von den seltenen Drucken zu den geheim gehaltenen freigeistigen Handschriften wendet, die im 17. Jahrhundert im Umlauf waren. Wir haben die meist gelesenen oben angeführt. Sie wurden, ähnlich wie Bodins Dialog, nur Eingeweihten mitgeteilt, wenn sie nicht die Geldgier eines Buchhändlers um teuren Preis in die Bibliothek eines Bücherfreundes einschmuggelte.

Der Inhalt dieser Handschriften ist immer derselbe; die geist- und meist auch kenntnislosen Verfasser schreiben eine gemeinsame

Quelle ab und ergehen sich in den unendlich langweiligen Gemeinplätzen zur Verspottung aller positiven Religionen, des Glaubens und des Sittengesetzes. Für das Verständnis Despinozas sind aber diese Schriften von nicht zu unterschätzendem Werte. Mag er sie nun selbst durchgeblättert oder über ihren Inhalt und ihre Tendenz von Freunden gehört haben, jedenfalls mußte er zu ihnen Stellung nehmen. Verfolgten doch diese Erzeugnisse denselben Zweck, den er sich vorgesetzt hatte. Sie wollten die positiven Religionen und alle Offenbarung als entbehrlich hinstellen; sie wollten das rein Menschliche im Christentum bis zu dessen Auflösung betonen; sie wollten die Autorität der hl. Schriften durch Kritik untergraben. Und dennoch unterschieden sich diese handschriftlichen Elaborate ganz wesentlich von den spinozistischen Gedankenreihen. Sie wüteten meist maßlos und blindlings gegen die ihnen unsympathischen Anschauungen. Ihre Gründe gegen Religion, Glauben und Glaubwürdigkeit der hl. Bücher, gegen Gottesbeweise und Kult sind immer oberflächlich bis zum Leichtsinn, kritiklos bis zur Ungereimtheit, einseitig bis zum Fanatismus. Sie wollten zerstören, nicht vermitteln. Nirgendwo verraten sie Liebe zur Wahrheit, sondern nur Haß des Übernatürlichen. Sie studieren nicht den Gegner, sie erwürgen ihn.

Man muß nach ihnen Despinozas Schriften lesen. Man bekommt da den Eindruck des Reaktionären im guten Sinn, den Eindruck eines Vermittlungsversuchs. Despinoza scheint erschrocken vom Plan, der ihm hier entgegentritt, alle Religion zu zerstören — Bodin und die Deisten machten eine Ausnahme —, die hl. Schriften zu diskreditieren, die Religionsstifter als Betrüger zu brandmarken. Er begriff, daß bloße Ruinen keine Kultur hervorbringen.

Er wollte an sich nicht zerstören, sondern retten, wenn nicht durch volle Erhaltung des Bestehenden, so doch durch eine Kritik, welche die Menschheit nicht aller religiösen und sittlichen Stützen beraubte.

Solange man deshalb Despinoza vom Standpunkt des positiven Christentums betrachtet, erscheint er als Zerstörer; vom Standpunkt der laufenden ungläubigen Literatur nimmt er sich dagegen ganz anders aus; er verurteilt sie und sucht nach neuen Grundlagen einer rein natürlichen Weltanschauung. Nachdem er den Offenbarungsglauben seines Volkes dank einem unglücklichen Bildungsgang und seiner engherzigen Erziehung, verloren hatte, trat

er in christliche Kreise ein, die ihm leider teils in der Schreckgestalt einer fanatischen Orthodoxie, teils im Nebel einer falschen Mystik, teils im schwankenden Bild eines unklaren Deismus, teils in der zornglühenden Larve eines maßlosen Atheismus erschienen. Die gemäßigten und in ihrer Art frommen Christen, mit denen er sich befreundete, schienen ihm Kinder auf philosophischem Gebiet zu sein, an deren Bekehrung zu seinen Anschauungen er übrigens nicht verzweifelte, weil sie ihm von dem Ihrigen kaum etwas zu bieten hatten, außer einer gutmütigen Freundlichkeit und gemütvollen Menschenliebe. Die großartige Erscheinung der Weltkirche, der einheitliche Aufbau des integralen Christentums, der eigentliche Sinn des Übernatürlichen, die historische und soziale Selbstverständlichkeit der Lehre Christi leuchtete niemals vor seinem Geiste auf. Er hat zu früh aufgehört zu forschen. Er hat den ersten Wurf, der ihm als Lösung des Welträtsels erschien, nie mehr von neuem gewagt. Er fürchtete sich, an den mühsam gewonnenen Grundlagen zu rütteln, weil er bei ihrer ersten Entdeckung den quälenden Unfrieden begraben hatte und in ein Licht eingetreten war, das ihm behagte und genügte. Die ungeheure Geistesarbeit, die er noch leisten wird, ist ein Ausbau, keine neue Fundamentierung. Das ist die psychologische Erklärung seines Werdeganges, das sind die Grenzen seines geistigen Könnens und seines Strebens nach Erkenntnis. Er hat der Wahrheit Halt geboten, als sein Herz vorläufig befriedigt war; das ist die große Irrung seines Lebens.

Was er aber gegen die Anmaßungen eines radikalen Religionshasses geleistet, darf man nicht vergessen. Allerdings waren diese in Handschriften breitgetretenen Übertreibungen leichte Ware. Trotzdem griff der blinde Glaube, den sie immer wieder im 16. und 17. Jahrhundert erweckten, stark um sich mit einer für unsere Zeiten geradezu unglaublichen Naivität und Kritiklosigkeit. Es war nicht unnütz, die Großsprecher zu beschämen.

27 Die gesuchteste dieser Handschriften trug den Titel De imposturis Religionum oder, wie man fabelte, De tribus (magnis) mundi impostoribus. Versuchen wir es, einiges Licht auf die dunkle Geschichte dieses Büchleins fallen zu lassen. Sie hängt mit der Geschichte des Spinozismus eng zusammen.

Die vier ältesten gedruckten Exemplare tragen die Jahreszahl 1598. Es ist sicher, daß sie erst gegen Ende des 17. oder gar erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts aus der Presse her-

vorgingen. Die zuversichtliche Behauptung Brunets (Manuel du Libraire sub v. ‚Tribus') und Graesses (nach Barbier), sie hätten in der Buchhandlung desWieners P. Straube das Licht der Welt erblickt, ist kaum richtig. Denn der Wiener Druck Straubes von 1753 trägt nach Schelhorn (Ergötzlichkeiten III. 2080f.) kein Datum. Alle Nachrichten aus dem 16. und 17. Saeculum, welche auf einen Druck des 16. Jahrhunderts hinweisen, sind, wie ich glaube, durch ein Mißverständnis entstanden. Man verwechselte die fabelhafte Schrift De Tribus Impostoribus mit einem Büchlein Des Periers Cymbalum mundi, das in französischer Sprache abgefaßt ist und 1537 und 1538 gedruckt wurde. Es ist zu unterscheiden von dem auf der folgenden Seite erwähnten Cymbalum mundi. Sicher dagegen ist, daß die Schrift De imposturis religionum, in der jetzt vorliegenden Fassung, bereits nach 1556 aufgesetzt wurde. Exemplare dieses Manuskriptes waren seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in Umlauf.

Ende des 17. Jahrhunderts wurde das Geheimnis, welches über der Schrift schwebte, durch eine buchhändlerische Spekulation noch vergrößert. Lucas hatte in seinem Esprit de Mr. B. de Spinosa das Manuskript De Imposturis religionum geplündert. Da nun der „Esprit" keine Verehrer fand, während ein Manuskript De Imposturis teuer bezahlt wurde, setzte man der Lucasschen Abhandlung den Titel „Traité des trois Imposteurs" vor und verkaufte sie als Übersetzung jenes berüchtigten und gesuchten Traktates. Zu dem Zwecke wurde auch die Entstehungsgeschichte der Version erfunden und an die Namen Frecht und Tausendorf geknüpft. Sie trägt den plumpsten Betrug an der Stirn, und ist in mehreren Handschriften der Abhandlung De Tribus impostoribus vorangestellt unter dem Titel: Réponse à la Dissertation de Mr. de la Monnoie sur le traité de tribus Impostoribus. Sie wurde auch 1716 im Haag bei Henri Scheurleer mit vielen Fehlern gedruckt. Die unkritischen Drucke des Esprit und De tribus impostoribus aus dem 18. Jahrhundert trugen zur Klärung des Textes nichts bei. Wie einst Lucas in seinen „Esprit" vieles aus der Abhandlung genommen hatte, so floß jetzt der Strom zurück aus dem ‚Esprit' in den Traktat. Die Münchener Handschrift bietet ein schönes Bild dieses Chaos. Von der echten Schrift De imposturis religionum erschienen handschriftlich mehrere Textrezensionen. Sie geben sich als ein kurzer Auszug — breve compendium —. Ich glaube aber nicht, daß jemals etwas anderes vorhanden war, als eben dieses breve compendium.

Daß die jeder ernsten Forschung Hohn sprechenden und in Gemeinheit schwelgenden Ausführungen der Schrift De Imposturis religionum auf Despinoza irgend einen tieferen Eindruck gemacht haben, ist ganz unwahrscheinlich. Er mag sich einige kritische Bemerkungen zu den hl. Schriften näher angesehen haben. Die bedeutungslosen Sätze über das höchste Wesen enthalten die Wendung: „Einige nennen dieses Wesen Natur, einige Gott.“ Diese rein äußerliche Übereinstimmung mit spinozistischen Terminologien hat um so weniger auf sich, als die Gleichstellung von Gott und Natur in freigeistigen Kreisen allgemein üblich war. Indes gibt die Tatsache, daß Lucas den Geist dieser Schrift so eng mit dem Geist Despinozas zusammenschweißte, zu denken. Das Problem, welches schon oben, da vom Naturalismus Despinozas die Rede war, und nochmals Seite 476 gestreift wurde, legt die Vermutung nahe, daß Despinoza von Lucas eine Handschrift ‚De Imposturis‘ zum Lesen erhielt und dabei einige ähnliche Anschauungen zur Sprache brachte, zugleich mit Erinnerungen an frühere, radikalere Jugendansichten. Der Journalist Lucas schmiedete im Anschluß an dieses Interview seinen philosophischen Roman des ‚Esprit‘.

Eine andere Schrift muß dem Philosophen weit mehr Interesse abgerungen haben. Hohendorf, der Bibliothekar Eugens, er-
28 warb für seine Bibliothek eine lateinische Handschrift, welche 1668 geschrieben und von Eleutheropolis aus datiert ist. Auf der Rückseite des Titelblattes findet sich die Bemerkung, daß die Schrift zuerst 1617 herauskam, nunmehr aber nach den Manuskripten des italienischen Verfassers vermehrt und verbessert ward. Sie ist öfter von einer zweiten Hand korrigiert. Die häufigen deutschen Bibelzitate verraten die Nationalität des Abschreibers, während das Eleutheropolis und eine Anführung De Groots als Grotius noster (p. 60 v) auf die Niederlande hinweisen. Die Handschrift ist betitelt: Cymbalum mundi hoc est Doctrina solida de Deo, Spiritibus, Mundo, Religione ac de bono et malo Superstitioni paganae ac Christianae opposita.

Alles Übel, so führt der Verfasser aus, kommt vom König und Priester. Das Imperium und die Religion verdarben alles. Der Staat nahm dem Menschen die Freiheit des Naturlebens und brauchte dazu die Lüge der Religion. Alle positiven Religionen beruhen auf Betrug. Die christliche ist ein Werk der Jünger Jesu. Christus selbst wollte keine neue Religion bringen, er lehrte bloß, wie man gut und moralisch leben könne. Das dogmatische Christentum erscheint dem Verfasser als eine Sammlung von Absurditäten, in den hl. Büchern sieht er fast nur

Widersprüche. Als höchste Norm gilt ihm einzig die Vernunft. Über die Existenz Gottes wisse man nichts Gewisses. Die Gottesbeweise, auch die Descartes', seien nichtssagend. Die Lehre von der Weltseele wird mit ähnlichen Gründen bekämpft, wie sie später Bayle gegen Despinoza ins Feld führen wird. Einer Art Gleichsetzung Gottes mit der Welt scheint aber der Schreiber nicht abgeneigt.

Für seine ablehnende Haltung gegen Religion, Staat und Gotteserkenntnis vermag er keine irgendwie auch nur scheinbar annehmbaren Gründe vorzubringen. Nur selten kommt er über die Phrase, die leere Behauptung oder einen fadenscheinigen ans Komische grenzenden Grund hinaus. Aber die Schrift ist typisch. Sie zeigt uns die interessante Verquickung von staats- und religionsfeindlichen Tendenzen. Sie wirft ein eigenartiges Licht auf die Verbindung des Imperiums und der Religion in den Werken des Hobbes und — wenn auch in anderm Sinne — bei Despinoza. Gegenüber solchen radikalen Äußerungen erscheint der Philosoph als eine Art Apologet des Bestehenden, dem er eine moderne Fassung zu geben sucht, um es vor dem drohenden Untergange, den er befürchtet, zu retten.

Das Cymbalum mundi nimmt sich wie ein Abriß aus.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts legte sich ein unbekannter Vielleser, allem Anschein nach ein Italiener oder Fran- 29
zose, die reichhaltigste literarische Waffenkammer an zur Bekämpfung der christlichen Weltanschauung. Geplündert sind vor allem die alten heidnischen Weltweisen; von den neuern, Pomponatius, Campanella, Vanini, Bodin und Cardanus. Das Werk ward ‚Theophrastus redivivus' betitelt. Baron von Hohendorf ließ sich von seinem Kalligraphen, welcher ihm auch des Lucas ‚Vie et esprit de Mr. Benoit de Spinosa' und Boulainvilliers' ‚Essay de métaphysique' trefflich abgeschrieben hatte, auch jenen Theophrastus kopieren. Die zwei mächtigen Foliobände von zusammen 1297 Seiten befinden sich jetzt auf der k. k. Hofbibliothek in Wien.

Der neue Theophrast beteuert unter Schwüren in der Einleitung und im Schlußwort, daß er an den in seiner Sammlung dargelegten Ansichten keinen Anteil haben wolle; er wünsche als gläubiger Katholik zu leben und zu sterben; sein Buch habe er nur geschrieben, um klare und geschulte Köpfe zu einer Widerlegung zu reizen. Indessen bemüht er sich doch Seite um Seite, die antireligiösen Sätze seiner Gewährsmänner durch neue Beweise zu stützen, er spottet mit offenbarem Genuß über allen Glauben und alle Religion und gefällt sich sichtlich in boshaften

Ausfällen und Anspielungen. So wird es denn dem Leser schwer, an seine zarte Frömmigkeit und seine unwandelbare Anhänglichkeit an die Kirche zu glauben. Der Mann scheint nur den Frommen zu spielen, um ungestört den Glauben bekämpfen zu können. Solch heuchlerisches Pharisäertum war damals unter den Freigeistern, welche dem Martyrium keinen Geschmack abgewannen, recht beliebt. Immerhin war auch die Verworrenheit in manchen Köpfen so erstaunlich, daß gar mancher einen vollkommenen religiösen Nihilismus als Philosoph bekannte und als Gläubiger verabscheute. Auch unser Theophrast könnte zu diesen Pomponatius-Seelen gehört haben. Zum religiösen Nihilismus hat er alle Bausteine fleißig gesammelt.

Er leugnet nicht bloß die Existenz der Gottheit, der Seelen, der Geister, er erklärt nicht bloß alle positiven Religionen für Schwindel, er lehrt nicht bloß den krassesten Materialismus, sondern schreitet folgerichtig zum vollkommenen Anarchismus voran, den auch unsere fortgeschrittensten Antiautoritäre nicht klarer aussprechen könnten; die idealen Güter der Menschheit, wie Kunst und Wissenschaft, erscheinen ihm als schädlicher Humbug. Die Rückkehr zu einem „Leben nach der Natur", dessen Vorbild der Mensch in den Tieren finde, hält er für das einzige eines wahrhaft Weisen würdige Ziel. Man muß sich vollkommen frei machen; alle lästigen Bande, auch die des Wissens und des Reichtums, müssen fallen. Vor allem natürlich das lästigste, die Ehe, da doch, nach allgemeiner Meinung, eine Frau nichts Gutes, nichts Rechtes, nichts Beständiges bieten könne.

Volle Sorglosigkeit, das sei das Geheimnis; freudiger Genuß dieser Sorglosigkeit sei der Höhepunkt des Glückes; also Ruhe, Muße, Vermeidung aller aufregenden Leidenschaften, sorglose Hingabe an alle natürlichen Triebe, Freude, Fröhlichkeit und behagliches Nichtstun (indolentia).

Dieses Evangelium der Freigeister jener Zeit enthält nur wenige Stellen von einigem philosophischen Ernst; dagegen bot es oberflächlichen Köpfen eine Weisheit, die sie anstaunten, und ein Arsenal, aus dem sie immer wieder Waffen hervorholten. Despinoza brauchte solchen Abklatsch aus Cardano, Bodin, Telesio und Campanella nicht nachzuschlagen, weil ihm die Originale zur Verfügung standen und er immerhin im Gegensatz zu den ungläubigen Spottvögeln in van den Endes Kreis die Spreu vom Weizen zu unterscheiden wußte.

Es gab übrigens noch leichtere Ware, die man dennoch begierig suchte.

Da ist vor allem eine kleine Abhandlung zu nennen, die allem Anschein nach von einem Geisteskranken geschrieben und vor dem Jahre 1573 gedruckt wurde unter dem Titel: La Beati-

tude des Chretiens, ou Le Fleo de La Foy, par Geoffroy Vallée, natif d'Orleans, fils de feu Geoffroy Vallée, et de Girarde Le Berruyer ausquelz noms des Pere et Mere assemblez il s'y treuve Lerre, geru vrey Fleo D. La Foy bygarrée Et au nom du filz va Fleo Regle Foy aultrement Guere La fole Foy.

Als der Verfasser, den man besser in einer Irrenanstalt untergebracht hätte, am 9. Februar 1573 auf dem Platz De Grève in Paris nach Abschwörung seiner Irrtümer gehängt wurde, vernichtete man auch die meisten Exemplare seiner Schrift. Ein gerettetes findet sich jetzt in Aix. Im Jahre 1770 wurde es neu aufgelegt. Wie nach allen seltenen religionsfeindlichen Schriften, so wurde auch nach dieser von den Freigeistern des 17. Jahrhunderts eifrig gefahndet; man suchte sich wenigstens Abschriften zu verschaffen und verbreitete sie im geheimen.

Aber die kleine Schrift bot in ihrer Wertlosigkeit und pathologischen Unwissenheit keine recht brauchbaren Waffen. In einer Abschrift, welche Baron Hohendorf für sich anfertigen ließ, umfaßt sie 17 Seiten. Als wahrer Katholik Le vray Catholique ou Universel wird derjenige bezeichnet, der sich nur durch den Verstand, nicht durch Glauben und Furcht leiten läßt. In fünf folgenden Abschnitten werden die Anschauungen des „Papisten", des Hugenotten, des Anabaptisten, des Freidenkers (Libertin = Zweifler) und des Atheisten abgewiesen. Auf den letzten Seiten kommt der Autor nochmals auf die Verwerflichkeit der Furcht und den Wert der Vernunft zurück. Alles dies ist so abgerissen, so sinnlos, so verworren hingeworfen, daß man Seite um Seite den Eindruck eines kranken Gehirnes bekommt. Man lese nur die Schlußzeilen.

Aprenez par ma recherche En la nouriture de ceste Girarde Le Berruyer au nom de laquelle il s'y treuve
De Bray Lerur Gerire
Et uny avec celuy du filz.
Lerre, geru vrey Fleo D.
La Foy bygarrée.

Dieselbe Handschrift bietet von Blatt 17 an auf 44 Seiten den Brief eines Zweiflers an einen Theologen, worin er ihn um Aufhellung seiner Bedenken gegen den christlichen Glauben bittet. Der Brief enthält hauptsächlich einige seichte Schwierigkeiten gegen die Menschwerdung und die Glaubwürdigkeit der Evangelisten und kann in keinem Fall als Quelle für Lucas „Esprit de Mr. Spinosa" angesehen werden.

Und nun genug von den handschriftlichen Machwerken dieser geistesarmen und maßlos eingebildeten Kreise. Der „Lucianist“ van den Ende mußte den ernsten Schüler auf reinere Quellen hinweisen, wollte er seine Gunst gewinnen. Und er scheint ihm denn auch die Tore der Stoa weiter geöffnet zu haben.

4. In den Lehrsälen der Stoa.

Despinoza hat die Stoa gekannt und manche Anregung aus ihren Systemen empfangen. Die Grundstimmung des Weisen, der nach den Regeln der spinozistischen Ethik zur Tugend emporstrebt und in ihr ruht, erinnert immer wieder an das Ideal der Stoa. Aber auch die metaphysischen, ja selbst die logischen Stützen beider Moralsysteme nähern sich in vielfacher Hinsicht. Zu verwundern ist das nicht. Auch im Stoizismus hatte Despinoza Lehrer. Man darf nicht vergessen, wie mächtig schon Descartes von der Stoa beeinflußt war. Sein Stoizismus wies allerdings Rasseneigentümlichkeiten auf. Rein theoretisch möchten wir ihn ja nicht nennen; er war aber mit ‚modernen‘ Idealen durchsetzt. Der selbstherrliche, großmütige Mann ist Descartes' Vorbild. Aus wahrer Selbstschätzung entspringt sein Maßhalten im Begehren. Aus solcher Stimmung fließen dann die Ströme echter Freude. Und Freude aus allem ziehen, ist Lebensziel und Lebensglück. „Es ist das“, wie ein feiner Beobachter schreibt, „das sittliche Ideal eines französischen Grand Seigneur aus der Zeit Ludwigs XIII. Im Kopf einfache Klarheit, dazu prachtvoller Lebensgenuß.“ Descartes war auch als Stoiker nur ein Kind seiner Zeit. Seit mehr als einem Jahrhundert feierte der Stoizismus eine glorreiche Auferstehung. Die kleinen Schriften mit populärem Einschlag werden sich allerdings erst in der zweiten Hälfte des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts häufen. Aber ein Freund der Stoa hatte auch um 1650 eine schöne Literatur zur Verfügung.

Man mag mit allem Fleiß stoische Erinnerungen aus Despinozas Schriften sammeln und seinen stoischen Lesungen nachspüren; aus solchen Einzelheiten wird sich niemals die lebendige Kraft erwecken lassen, welche aus dem um den Amsterdamer Philosophen mächtig wogenden stoischen Leben hervorquoll und ihn mit fortriß.

Was wir jetzt mühsam aus den Büchern schöpfen, floß damals in breitem, offenem Strom dahin. Die Werbungen eines Justus Lipsius für die Stoa trafen aufdringlich das Ohr auch des

Uneingeweihten und Widerwilligen. Die jetzt längst vergessenen Toleranzschriften eines Coornhert mit der Fülle stoischer Weisheit, einer dritten und vierten Hand entlehnt, wurden damals, nach einem Jahrhundert, gieriger aufgestöbert als zur Zeit ihres Entstehens. Der Zusammenhang einer rein natürlichen, vom Glauben losgelösten Gottes- und Seelenlehre, Ethik und Politik mit den Methoden und Ergebnissen der mächtig emporstrebenden emanzipierten Naturphilosophie war als philosophische Tagesaufgabe allen klar. Ein mäßiges gelehrtes Interesse konnte ferner den Zusammenhang jener Geisteswissenschaften mit den Vernunft-Theodizeen des humanistischen Italien, seinen neuen Lebensidealen und seiner neuen Weltanschauung — ein Zusammenhang, den wir heute aus mühevollen Analysen erschließen — unschwer erraten; und das stoische Ferment in diesem neuen Leben vollzog sein Werk vor aller Augen. Ja noch mehr: Freunde des „All-Eins" sahen und hörten den Anschluß eines Sebastian Franck an die pantheistische Mystik der Zeit und fanden unschwer die Wege von Zwinglis Gott-Natur zu einem Pico von Mirandula, Wege mit stoischen Wegweisern, die wir heute neu entdecken müssen.

Aus Charron und Bacon, Descartes und zumal aus Quevedo atmete man, fast ohne es zu wollen, stoische Luft ein, ja man genoß die feinsten Wohlgerüche aus den geschütztesten Vorratskammern der Stoa.

Wer tiefer in den Stoizismus eindringen wollte, griff damals nach Scioppius und Justus Lipsius. Ein Freund der Stoa, der sich nicht in Lipsius vertieft hätte, ist im 17. Jahrhundert undenkbar. Es ist geradezu selbstverständlich, daß Despinoza dessen Physiologia Stoicorum und Manuductio ad Stoicam philosophiam genau kannte. In den Resten seiner Bibliothek finden wir allerdings nur des Lipsius Tacitusausgabe. Wenn wir ihn auf den nächsten Seiten bei seiner Arbeit an der systematischen Weiterführung der stoischen Weisheit belauschen, werden sich uns neben seinem Kombinationstalent, seiner Sachkenntnis, Vorsicht und seinem Scharfsinn die schönen und bequemen Zusammenstellungen des Justus Lipsius mit aller Macht als Quellen aufdrängen. In Holland war der Stoizismus, sagen wir in seinen laienhaftesten Formen, populär. De Groot vertrat ihn mit Umsicht. Die Leydener Ethiker sprachen über ihn mit Bewunderung. Jan und Cornelis de Witt, Despinozas spätere Freunde, hatten die schon von ihrem Vater geerbte stoische Gesinnung voll Sympathie weiter gepflegt.

Man hat gesagt, der Stoizismus habe den Holländern einen großen Adel verliehen, ohne ihnen etwas von ihrer liebenswürdigen Anmut zu nehmen. Das ist wahr. Sicher ist, daß der Stoizismus Despinozas, von Descartes und seiner ganzen holländischen Umgebung beeinflußt, nicht bloß alles finstere Wesen, sondern auch jede Härte und Strenge abstreifte und sich in eine Art ruhig-freudiger Seelenstimmung auflöste. Ebenso sicher ist, daß Despinoza den Stoizismus tiefer auffaßte als irgendeiner seiner Zeitgenossen, weit tiefer als die römischen und griechischen Vertreter der neueren Stoa. Aber dieses Verständnis war bei ihm eigentlich nur ein Ahnen und glückliches Raten.

„Der Stoizismus ist bei Seneca rhetorisch," schrieb ein geistreicher Mann, „bei Epiktet asketisch, weich und melancholisch bei Mark Aurel, pedantisch bei Justus Lipsius, prachtvoll bei Descartes. Bei Despinoza ist er rationell." Ihm ging die Erkenntnis über alles. „Der Wille zum Leben war ihm eins mit dem Drang nach Erkenntnis."

Wo ist nun Despinoza auf die Grundlagen des Stoizismus gestoßen? Wie hat er sie erfaßt, sie vertieft? Er hat außer den schon erwähnten Schriftstellern auch Cicero und Seneca gelesen, gewiß auch Epiktet und Mark Aurel. Auch auf andere hat man hingewiesen, so zumal auf Telesio, der in seiner Philosophie den Selbsterhaltungstrieb an hervorragender Stelle betont. Aber alle diese konnten nicht geben, was keiner von ihnen hatte, einen Antrieb zum Ausbau der stoischen Lehre.

Bevor wir aber diese Weiterarbeit Despinozas untersuchen, mag eine Bemerkung nicht unnütz sein.

Den Einfluß der Stoa auf den Philosophen darf man nicht überschätzen. Da er sie genauer kennen lernte, war er bereits von einigen Hauptsätzen seiner späteren Lehre überzeugt; sie wurden ihm von Stoikern nebenbei bestätigt, nicht offenbart.

Man muß die besondere Physik, die Anthropologie und Psychologie einiger Hauptvertreter der mittleren und neueren Stoa im Zusammenhang lesen und sich dann Despinozas Ansichten vergegenwärtigen, um vollkommen klar einzusehen, daß der Philosoph im Zeitpunkt, der uns jetzt beschäftigt, und nach dem Lehrgang, den er bis dahin verfolgt hatte, diesen stoischen Anschauungen gar nichts verdankt.

Zieht man sich sodann auf die stoische All-Einslehre und die besonderen Grundlagen ihrer Ethik zurück, so kann man mit gleichem Recht Cicero und Seneca, Epiktet und Mark Aurel als Gewährsmänner anführen. Stellen, welche Despinoza beeinflußt haben mochten, kann man aus allen diesen Autoren in gleicher Anzahl und von gleicher Ähnlichkeit herbeiziehen. Eine feinere Forschung wird vielleicht nicht mit Unrecht feststellen, daß die spinozistische Lehre von der Vorsehung im kurzen Traktat (I. 5) an Panätius erinnert und aus Ciceros erstem Buch

De divinatione und dem zweiten Buch De natura deorum geholt wurde, während des Philosophen Ansichten von der Notwendigkeit alles Geschehens mit der Auffassung des Posidonius, wie sie in Senecas Briefen (87—95) auftritt, auffallend übereinstimmt. Viel gewonnen ist mit diesen Annäherungen kaum; interessant ist nur, daß Despinoza auf diesen beiden Gebieten sowie in anderen Teilen der stoischen Systeme gewisse Gegensätze, vielleicht unbewußt, zu überbrücken sucht.

Dieser Ausbau, diese Vertiefung, wenn man lieber will, bestand nicht in der Einsicht, daß um alle vernünftigen Wesen sich ein gemeinsames Band schlinge: lag doch diese Erkenntnis ziemlich an der Oberfläche der stoischen Lehre. Seneca war ihr Herold, Lipsius verbreitete sich über sie mit einem Luxus von Zitaten. Es handelte sich vielmehr bei einer Wiederbelebung der Stoa zunächst um eine innigere Vereinigung der Metaphysik mit der Logik, Ethik und mit der Politik.

Hier sollte Despinoza einsetzen: vor 1660 kam die Politik noch nicht zu Wort. Aber auch für die Erschließung des tieferen Gehaltes der stoischen Logik und Ethik versagten seine Hülfsmittel bald. Senecas Pathos klang erhaben auf rein moralischem Gebiet; an der Schwelle der Spekulation ward er kleinlich. Epiktets Zusammenhang mit den besten Überlieferungen der stoischen Meister kann, wenn nicht alles täuscht, nur derjenige entdecken, dem die Geschichte der Stoa in tagheller Beleuchtung bei jedem Anschlag Epiktets vor die Seele tritt. Über solche Kenntnisse verfügte unser Philosoph niemals.

Dagegen konnte ein Geistesverwandter Zenos, Chrysipps und Aristons bei Cicero und Lipsius auf weit reichhaltigere Lager altstoischen Denkens stoßen. Der Stoff lag hier nur roh vor, ja selbst eingestemmt zwischen dem Gestein weit späterer Schichten; wem aber ein glückliches Ahnen beschieden war, wer wie Despinoza nur eines Blickes auf Lagerung und Umgebung bedurfte, um auf das Verborgene mit sicherer Handbewegung hinzuweisen, der konnte aus jenen Kompilationsmassen unschwer einen ursprünglichen Bestand und dessen philosophische Verwendbarkeit herausfinden.

Neuere Forschungen über die Logik und Ethik der Stoiker bringen ihnen Despinoza noch näher als man gewöhnlich annahm.

Man hat den Versuch gemacht, die stoische Logik von der Aristotelischen um ein gutes Stück zu entfernen und ihr den Charakter voller Originalität zu sichern. Es ist viel Wahres an dieser Auffassung. Ob diese Eigenart einen Fortschritt bedeutet, ist allerdings eine ganz andere Frage.

Der richtige, wahre und demonstrative „hypothetische Syllogismus" der Stoiker — ihr Hauptwerkzeug beim Erwerb des Wissens — gründet nicht wie bei den Sokratikern und Peripatetikern in letzter Linie auf der Erkenntnis einer Identität von Subjekt und Prädikat, einer Erkenntnis, welche ihrerseits wiederum die Einsicht in die Wesenheiten der Dinge voraussetzt. Die Stoiker fassen den mit Hülfe des Syllogismus entdeckten Zusammenhang zwischen der gegebenen Tatsache und einer verborgenen aufzufindenden Wahrheit als Gesetz auf. Nun erhebt sich die Frage, ob sie dieses Gesetz als solches mittels der Induktion sichern wollen. Brochard, dem wir auf diesem Gebiet einzig wertvolle Untersuchungen zu verdanken haben, hält nicht viel von den stoischen Induktionstheorien.

Sicher ist, daß die Stoiker von ihrem Konzeptualismus und Nominalismus aus in konsequentester Weise die Grundlagen einer neuen Logik gelegt haben. Es gibt keine allgemeinen Begriffe, also keine Wissenschaft der Gattungen und Arten, es gibt nur eine Wissenschaft der Individuen und der sie verbindenden Gesetze der Notwendigkeit. Die Werkzeuge zum Erwerb des Wissens sind vor allem der Bedingungssatz und der hypothetische Syllogismus. Wie überhaupt die Idee des Gesetzes die der Wesenheit ersetzt, so verknüpft auch ein Gesetz Bedingendes und Bedingtes. Über die Natur dieser Verknüpfung kamen die Stoiker nie ins reine. Hier an ihrem schwächsten Punkt griffen sie Skeptiker und Epikureer an. Die stoischen Theorien der Induktion waren sehr unvollkommen, und das Problem der Hypothese im modernen Sinn, welche ihrer Stellung Festigkeit und zum Teil sogar Unangreifbarkeit verleihen konnte, haben einige von ihnen eben nur berührt.

Über die stoische Logik entspann sich ein interessanter Streit zwischen zwei französischen Gelehrten, Hamelin und Brochard. Hamelin bringt gegen Brochard gewichtige Gründe vor. Die Stoiker haben die Theorie der Induktion, wie Brochard einräumt, wenig ausgebildet. Wie sollte sie ihnen trotzdem als ein so unentbehrliches wissenschaftliches Werkzeug gelten? Wie konnte sich ihr Scharfsinn mit einer schlecht gestützten Induktion als Grundlage begnügen?

So bietet sich denn eine andere, wahrscheinlichere Auffassung. Hiernach entfernten sich die Stoiker vom Empirismus und näherten sich dem Rationalismus. Besser könnte man sagen, daß sie den Zwiespalt des Empirismus und Rationalismus aufheben, sinnliche Wahrnehmung und Verstandestätigkeit zu einer Art Einheit verschmelzen wollten. Die Erfahrung war für sie ein Notbehelf; sie begründete nicht eigentlich den Zusammenhang zwischen Antecedens und Consequens; dieser lag auch für sie in einer Art Identität geborgen. Das *συνημμένον*, das Band zwischen den Vor-

dersätzen und dem Schluß, war ihnen gewiß ein Gesetz; aber dieses Gesetz erschien einfach als das der notwendigen Folge; es besagte, daß die Wirkung als Keim vollständig in der Ursache enthalten sei. Die Analyse der klar erkannten individuellen Wesenheiten hat sie herauszufinden. Wie eng damit die spinozistische Logik zusammenhängt, werden wir gleich sehen.

Auch gewisse Punkte der spinozistischen Ethik wurden durch manche neuere Arbeiten, unter anderm einen Aufsatz Rodiers über die Moral der Stoiker, in ein helleres Licht gesetzt. Rodier sucht die Stoa, zumal die mittlere, gegen den Vorwurf der Inkonsequenz in ihren wichtigsten ethischen Grundsätzen zu verteidigen. Wie jede „Rettung" ist auch diese etwas übertrieben. Mit sehr bemerkenswerten Gründen wird aber dargetan, daß die alte und zum Teil auch die mittlere Schule mit vollem Bewußtsein den sich aufdrängenden Widersprüchen der stoischen Grundlagen zu entgehen suchten. Scheinbare Inkonsequenzen sind bei ihnen auf die bewußte und berechtigte, nach Rodier ursprüngliche Unterscheidung einer idealen und einer populären Moral zurückzuführen.

Für das Verständnis Despinozas sind Rodiers Ausführungen sehr bedeutsam. Nach einem Grundgesetz des Stoizismus kann zwischen der Vernunft und der Natur kein Widerspruch bestehen. Die Natur wirkt alles nach notwendigen Gesetzen. Die auf ihrer Höhe stehende Vernunft erkennt diese Notwendigkeit und diesen Zusammenhang alles Geschehens, sie fügt sich ihnen und richtet ihr Tun darnach ein. Das ist die Handlungsweise des Weisen; das heißt, der Natur gemäß, in Übereinstimmung mit sich selbst leben, das heißt sein Ziel, das höchste Gut, die Glückseligkeit erreichen. Der Tor sieht diese notwendige Verkettung des Weltganzen nicht ein und lebt in beständigem, qualvollem Widerstreit mit sich selbst. Seine Handlungsweise ist auch ein notwendiges Glied im Weltverlauf, insofern ist sie der Gesamtnatur entsprechend und gut; sie widerspricht aber der eigenen vernünftigen Natur des Handelnden und ist unter diesem Gesichtspunkt verwerflich.

Auch Rodier gibt zu, daß hier ein immanenter Widerspruch vorliegt. Ihn hat keiner gelöst, auch von den Neueren keiner, weder Despinoza noch die modernen Deterministen. Um konsequent zu denken, muß man eben zugeben, daß der Widerstreit des Toren mit sich selbst genau in derselben Weise aus dem Weltganzen folgt, wie die abgeklärte Ruhe des Weisen. Es kann

im Individuum ebensowenig etwas wider die Einzelnatur, als im Universum wider die Gesamtnatur geschehen. Der Mord des einen unterscheidet sich von der Heldentat des andern nur wie die Eigenschaften eines Kreises von denen einer Kugel.

Noch anders läßt sich dieser Widerspruch in ein volles Licht rücken. Die Weltvernunft muß nach stoischer Grundauffassung mit der adäquat erkennenden Einzelvernunft übereinstimmen; was dieser und was jener Vernunft gemäß ist, das fügt sich auch vollkommen ein in den notwendig verlaufenden physischen Weltprozeß. Da nun jede Handlung ohne Ausnahme ein notwendiges Glied in der Weltentwicklung darstellt, so muß jede Handlung, auch die des Toren, der Weltvernunft gemäß sein, kann also nicht in Widerstreit stehen mit der richtig erkennenden Einzelvernunft des Handelnden. Nun widerspricht aber die Handlung des Toren dessen eigener vernünftiger Natur, daher der Widerstreit, daher das Unglück.

Die Stoiker waren nicht blind gegen diesen Widerspruch; sie vermochten ihn nicht zu lösen, weil er überhaupt unlösbar ist. Sie wollten sich ihn aber ebensowenig ganz eingestehen, wie Despinoza. Ihr logischer Scharfsinn versagte hier vollkommen. Der Akgrund zwischen der Metaphysik und der Ethik, in diesem Punkt fast der gleiche bei Despinoza und der Stoa, ist unüberbrückbar. Der Determinismus dieser Art erfährt hier einen unrettbaren Zusammenbruch.

Sieht man von diesem Grundwiderspruch ab, so haben wenigstens die klassischen Vertreter der Stoa mit unerbittlicher Folgerichtigkeit an ihren physischen und metaphysischen Voraussetzungen festgehalten. Allerdings haben sie als innerstes Prinzip aller Tätigkeit den Selbsterhaltungstrieb hingestellt; sie ordneten ihn aber der allgemeinen Notwendigkeit des Weltgeschehens unter; dadurch hoben sie natürlich die Unvereinbarkeit beider Prinzipien nicht auf, verdeckten sie aber für Laienaugen aufs geschickteste.

Der wahrhaft Weise muß vor allem die Weltnotwendigkeit begreifen und sich ihr fügen; dann genügt er in jedem Falle dem Selbsterhaltungstrieb, selbst wenn er sich das Leben nimmt. Kann ja doch auch in der Tätigkeit des Weisen die Einzelhandlung den Bestrebungen einzelner Teile seiner Natur widersprechen; sie muß nur gemäß der vernünftigen Natur geschehen. Der Selbsterhaltungstrieb der Vernunft ist aber identisch mit dem Bestreben nach Übereinstimmung mit der Weltvernunft. Was die mit dem gesamten Weltlauf zusammengeketteten Umstände fordern, muß man mit Bewußtsein tun, um weise zu handeln; damit ist das oberste ethische Prinzip ausgesprochen.

Daß dieses Ideal der Tugend für die meisten Menschen, eigentlich für alle, unerreichbar sei, haben schon alte Stoiker, vielleicht gleich die ältesten, aus der Unmöglichkeit abgeleitet, den Zusammenhang des Weltverlaufs klar in seiner inneren Notwendigkeit zu durchschauen. Sie stellten daher der theoretischen Ethik eine praktische gegenüber, ohne das ursprüngliche Ideal zu verschlechtern oder das neue Ziel mit dem alten zu vermengen. An eine Philosophie des „Toren" haben sie bei dieser praktischen Philosophie gar nicht gedacht. Kann man das innerste Gewebe der Notwendigkeit nicht erfassen, so begnüge man sich mit einer Wahrscheinlichkeit. Man richte sein Handeln ein nach den normalen Tendenzen der Natur. Das Gut, das man hier erstrebt, ist nur relativ das höchste. Kann man sich nicht durch die Weisheit der Weltvernunft leiten lassen, so begnüge man sich mit der besten menschlichen Klugheit; kann man das wirkliche höchste Gut (*κατόρθωμα*) nicht erreichen, so begnüge man sich mit dem Geziemenden, dem Kathekon (*καθῆκον*). Aber sogar auch angesichts dieses untergeordneten Gutes und Zieles, dem für die meisten einzig Erreichbaren, macht das Streben, nicht das tatsächliche Erreichen die relative Glückseligkeit aus. Wir müssen alles tun, um das Ziel zu erreichen; ob es uns gelingt, hängt nicht von uns ab; ein zufälliges Treffen ins Zentrum ist keine ethische Tat. Was wir nach erfolgter Anstrengung tatsächlich erreichen (*τέλος* oder *ὑποτελίς*), ist somit vom objektiven Ziel zu unterscheiden.

Die älteren Stoiker haben, wie gesagt, dieses untergeordnete Glück für die Praxis ausgedacht, um die Fundamente ihres Systems nicht zu erschüttern.

Wenn sich Ariston, ein Schüler Zenos, über die Notwendigkeit einer Moral zweiter Klasse ausschweigt, um die ursprüngliche Einheit des Systems nicht zu zersplittern, so gelingt ihm das nur mit Hülfe eines gefährlichen Kompromisses. Man hat ihn den konsequentesten unter den Stoikern genannt. In einer Hinsicht ist er es ja gewiß. Andere Stoiker haben, um die Individualität nicht ganz untergehen zu lassen, und den Selbsterhaltungstrieb nicht zum wesenlosen Schatten abzutönen, die der Einzelnatur angepaßten Dinge unter die Güter aufgenommen. Es leitete sie dabei der von ihrer Metaphysik tatsächlich geforderte Gedanke, daß die Einzelbestrebungen in der Natur auch, in der Regel wenigstens, der Weltvernunft gemäß sein müssen. Dagegen klammerte sich Ariston an eine andere stoische Grundforderung: Ge-

schieht alles nach absoluter Notwendigkeit und besteht die Tugend zuletzt darin, daß man sich dieser Notwendigkeit mit Bewußtsein und Liebe ergibt, so kann es kein anderes Kriterium für das ethisch Gute geben, als eben diese Notwendigkeit. Jede Handlung ist gut, welche gemäß dieser Notwendigkeit geschieht; dieselbe Tat ist außerhalb dieses Weltzusammenhangs schlecht. Ob ich den Buchstaben i oder o an erster Stelle setze, hängt nur von dem Worte ab, das ich schreiben will. Eine ähnliche Indifferenz haftet allen sogenannten Gütern an.

Das war allerdings unerbittliche Konsequenz. Aus ihr entsprang eine weitere Folgerung. Ist der Mensch in den Weltverlauf aufgenommen, unterliegt er dem Gesetze der Notwendigkeit, so braucht er nicht diesen gesetzmäßigen Zusammenhang des Universums zu durchschauen, um gut handeln und glücklich werden zu können. Er braucht nur die Notwendigkeit zu umfassen, welche jedesmal an ihm und für ihn vorübereilt. Das höchste Gut ist erreichbar, denn es bietet sich jedem greifbar dar. Man umfängt es und wird tugendhaft und glücklich. So war denn Ariston nach einer Seite unerbittlich konsequent, zerstörte aber anderseits die höchsten stoischen Ideale und philosophischen Errungenschaften.

Nach Ariston ist das relative Glück, welches erreichbar ist, durch die Erkenntnis einer relativen, augenblicklichen Notwendigkeit, das ganze Ziel des moralischen Lebens. Er befreit sich mit Hülfe dieser Auffassung von einer Hauptschwierigkeit, welche die Vertreter jener doppelten Ethik aufrollten. Denn nach ihm ist das jedesmalige vernünftige Handeln, wenn es auch aus einer inadäquaten Erkenntnis entspringt und nur das „Geziemende“ zu erreichen sucht, mit der Weltvernunft und der Weltordnung in Übereinstimmung. Die konsequenten Verfechter des unerreichbaren Ideals und des relativen Glückes konnten nicht die Frage beantworten, warum denn die weise, allwaltende, notwendig wirkende Natur so unendlich ungeschickt arbeite, daß sie fast in keinem Sterblichen die Übereinstimmung mit der Weltvernunft zustande bringe. Vielleicht hatte Karneades diesen Einwand vorgebracht. Er war nur allzu berechtigt. Der Ausflucht Aristons gegenüber war diese Schwierigkeit gegenstandslos. Jedes vernünftige Handeln, das von der Überzeugung der Notwendigkeit getragen wurde, war ein Ausfluß der Weltvernunft. Aber Ariston und seine Leute verfielen dadurch in die unphilosophischesten Plattheiten. Jeder wissenschaftliche Zusammenhang der Ethik mit Physik und Metaphysik war in ihrer Formel zerrissen. Wenn schon die kleinliche, unvollkommene Erkenntnis jedes nach seinem spießbürgerlichen Kathekon fruchtlos sich ausstreckenden Menschleins der Ausdruck der Weltvernunft war, wenn man den Zusammenhang des Weltganzen nicht

einzusehen brauchte, um mit Vernunft und Bewußtsein diesem Zusammenhang gemäß zu handeln, so war ebendiese Weltvernunft ein Märchen und der Weltzusammenhang eine Phantasie.

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn andere Stoiker bei diesem Kompromiß nicht stehen blieben. Sie wollten das κατόρθωμα nicht so leichten Kaufes unter das Volk bringen.

Man spricht wohl von Diogenes dem Babylonier und Antipater als von Antipoden Aristons.

Sie haben sein Zerstörungswerk unter dem Eindrucke der eben vorgebrachten Schwierigkeit und im Kreuzfeuer der bissigen Einwürfe des Karneades nur weiter geführt. Sie begnügten sich einfach mit dem Ziel der populären Moral und strebten über das Kathekon nicht hinaus.

Rodier spricht mit Recht von einem Verrat an der Sache des Stoizismus. Sie behielten die Terminologie und opferten die Sache. Sie stellten nur einen graduellen Unterschied auf zwischen dem κατόρθωμα und dem καθῆκον. Wenn man alles Geziemende zu erfüllen strebt, ist man gut und glücklich. Noch mehr als bei Ariston war hier jeder Zusammenhang mit der Metaphysik und Physik vollkommen zerrissen. Aber man mußte doch von Aristons Standpunkt aus zu diesen Konsequenzen gelangen.

Weiter wollen wir die Stoiker nicht mehr verfolgen. Rodier, dessen Anschauungen wir bisher meist gefolgt sind, reiht auch Panätius und Posidonius ganz anders ein, als es gewöhnlich geschieht. Er sieht keinen Verfall in ihrer ethischen Lehre, sondern ganz im Gegenteil eine Rückkehr zu den besten Traditionen der alten Stoa. Seine Ausführungen sind sehr bemerkenswert.

Wie faßte nun unser Philosoph die Stoa auf? Gewiß schwebten ihm die stoischen Feinheiten, welche die neueste Forschung ausfindig gemacht hat, nicht vor. Aber als ein Geistesverwandter der stoischen Denker mußte er in ihren Schriften manches instinktmäßig herausahnen, und so mag schon seinem Geiste die Lösung der wirklichen oder scheinbaren Widersprüche in der stoischen Moral, die uns jetzt erst aufdämmert, eingeleuchtet haben.

Jedenfalls umschiffte er in der Logik und Ethik gerade die gefährlichsten Klippen der Stoa mit solcher Umsicht und Sicherheit, daß man nur ungern den Zufall spielen läßt und, wenn nicht eine genaue Kenntnis jener drohenden Gewässer, so doch wenigstens ein überaus feines Gefühl für die verborgenen Riffe bei ihm annehmen möchte.

Despinozas Philosophie erscheint wie eine bewußte Weiterführung der stoischen Probleme. Wenigstens bietet sie von diesem Standpunkt aus Lichtwirkungen und Eindrücke, welche sonst verschwimmen oder wie Mißbildungen anmuten.

Despinoza hat in seinen logischen Entwürfen das unsichere Schwanken der Stoa zwischen Empirismus und Rationalismus, zwischen Erfahrung und reinen Verstandesbegriffen als ein Haupthindernis empfunden. Er begriff das Problem, er arbeitete sein Leben lang an seiner Klärung, er wollte der Erfahrung eine untergeordnete, aber doch eine Lebensstellung in seinem philosophischen Haushalt sichern. Über dem Forschen und Grübeln nach dieser Richtung hin starb er und hinterließ uns im unvollendeten Traktat über die Heilung des Verstandes das Denkmal seiner Sorgen, in den letzten Briefen an Tschirnhaus den Beweis seiner augenblicklichen Ohnmacht, aber auch seines ungebrochenen Vertrauens auf die Zukunft.

Noch ein weiteres logisches Problem hatte, wie wir angedeutet haben, die Stoa in Atem gehalten. Sie waren im gewissen Sinne Nominalisten, besser Konzeptualisten. Die allgemeinen Begriffe waren für sie nicht in dem Sinne der Peripatetiker Grundpfeiler der Erkenntnis. Ihre ganze Anatomie des Urteils ruhte auf andern Voraussetzungen. Sie suchten alles als Grund und Folge darzustellen und tasteten nach einer allgemeinen, gesetzmäßigen Weltformel.

Diesen Gedanken ergriff nun der Philosoph mit einer Art unwiderstehlicher Leidenschaft. Wie er dafür vorbereitet war durch den Einfluß Descartes', des „Geometers", haben wir oben betrachtet. Wie ihm Grund und Folge nach und nach als das einzige Gesetz des Universums einleuchten wird, beweist seine spätere Entwicklung. Seine Erkenntnistheorie zeigt Schritt auf Schritt den Kampf gegen die allgemeinen Begriffe und das angestrengte Bemühen, einen Ersatz dafür zu finden, um nicht der Unwissenschaftlichkeit einer Sammlung von Einzeldingen ohne Band und Einheit, oder einer kompakten einheitlichen Weltanschauung ohne trennende Unterschiede zum Opfer zu fallen. Es ist, als ob ihn beständig das Ahnen und die Hülflosigkeit der stoischen Denker stachelte.

Auch mit dem hypothetischen Schlußverfahren der Stoiker verbinden ihn mehr Bande, als man beim ersten Blicke glauben möchte. Es dürfte genügen, den ganzen Beweismechanismus der Ethik durch jenes hypothetische Schlußverfahren zu beleuchten, und wenn auch nicht zu rechtfertigen, so doch zu erklären. Nicht um jenen platten Bedingungssatz handelt es sich hier, „wenn es regnet, ist die Erde naß", sondern um jenen inhaltvollen, der so

viele Entdeckungen in seinem Innern birgt, wie etwa den folgenden: „Wenn sich die elektrischen Schwingungen nach allen Seiten ohne künstliches Medium verbreiten, muß es möglich sein, ihre Wirkungen auch noch in einer gewissen Ferne ohne künstliches Medium wahrzunehmen und aufzufangen".

Wandelt man die Definitionen der Ethik in Bedingungssätze um, so sind sie für Despinoza die mächtigsten Anreger zu einer fast unabsehbaren Reihe von Schlüssen geworden, welche die Welt als Einheit, alles Geschehen als notwendige Gesetzmäßigkeit, die intellektuelle Liebe zu diesem All-Eins als Vollendung der Sittlichkeit und als Gipfel des Glücks erscheinen ließen.

Als nun der Philosoph auf dem Höhepunkt dieser Intuitionen den fröhlichen Besitz alles desjenigen, was seinem Erkenntnisdrang und Glücksbedürfnis jemals vorgeschwebt hatte, in ein festes Gefühl der Sicherheit und in unentwurzelbare Überzeugung umwandelte, — denn wie viele Philosophen haben den Mut gehabt, an ihrem Lebensabend die Wahrheit ihres Lebenswerkes anzuzweifeln? — sah er die Grundanschauungen und Voraussetzungen jenes beglückenden Endergebnisses in vollem Lichte der Evidenz und Untrüglichkeit. Die Probe für die Richtigkeit seines Ausgangs schien ihm geliefert.

Und auch uns ebnet eine solche Betrachtung der Ethik den Weg zur Lösung mancher Rätsel der Methode und des Beweisganges. Eine volle Erklärung oder gar eine logische Rechtfertigung darf man in ihr nicht suchen.

Beachtenswert ist jedenfalls auch, daß die Vorliebe des Philosophen für den negativen Erweis seiner Behauptungen — wenn mein Satz nicht wahr wäre, ergäben sich Unmöglichkeiten — auf das hypothetische Schlußverfahren zurückgeht.

Eindringlicher als dieser Ausbau der Logik ist bei Despinoza die Weiterführung der ethischen Probleme der Stoa.

Er hat in seiner theologisch-politischen Abhandlung mit voller Klarheit die Ethik des Weisen von der Ethik des Erkenntnisschwachen geschieden. Mit Konsequenz und in Übereinstimmung mit den stoischen Grundlagen hat er diese Sonderung auf dem Gebiet des Wissens vorgenommen. Der Wissende braucht nach ihm gar keine Stütze von seiten des Glaubens oder irgend einer Autorität. In der Ethik verschwindet die populäre Moral, weil hier bloß der Weg zur vollen Erkenntnis geschildert werden soll. Wie die Klassiker der Stoa hat aber Despinoza auch bei seiner

Moral zweiter Klasse immer nur den auf dem Weg zum Ziel Voranschreitenden, den schon Bekehrten gemeint, niemals den Schlechten, der nicht nach einem höheren Ziele ringt.

Es ist, als ob der Philosoph die Schwierigkeiten, in welche sich die Stoa von Anfang an verwickelt hatte, und welche ihr selbst und zumal ihren Feinden immer deutlicher zum Bewußtsein kamen, klar vor Augen gehabt hätte und beständig auf seiner Hut gewesen wäre, ihnen zu entgehen.

Seit seinem ersten Zusammentreffen mit der stoischen Weisheit scheint er den Selbsterhaltungstrieb als einen notwendigen Faktor in sein System aufgenommen zu haben. Die Schonung und Vorsicht, mit der er aber diesen für eine All-Einsphilosophie so verhängnisvollen Begriff behandelte, weisen genügend darauf hin, daß ihm die Verlegenheiten seiner alten Meister nicht unbekannt geblieben waren. — Im kurzen Traktat hat sich für den Selbsterhaltungstrieb noch kein passender Platz gefunden. In der Ethik ist er eingebürgert, vollberechtigt, fast allmächtig. Aber auch Despinoza ist nicht gelungen, was den alten Stoikern ganz mißlungen war. Die ewige Notwendigkeit des All-Einen steht unversöhnt den individualistischen Bestrebungen des selbstherrlichen Erhaltungstriebes gegenüber. Die unausgeglichenen Gegensätze zwischen Pantheismus und Individualismus, welche alle unparteiischen Kenner des Spinozismus anerkennen, stoßen am heftigsten dort aufeinander, wo im System die unruhigen, entwicklungsfähigen Kräfte des Selbsterhaltungstriebes zur Entfaltung kommen und über die ewig ruhenden, von Ewigkeit unbewegten Gesetze der einen Allnatur rauh hinwegschreiten.

Aber Despinoza hat mit höchster spekulativer Anstrengung, an welche die Stoa nicht heranreicht, diese Gegensätze zu überbrücken gesucht. Er fand Zwischenformen, Vermittlungsformeln, in deren Tiefen und Vielgestaltigkeit wir häufig über der Unsumme der darin aufgespeicherten Geistesarbeit die Evidenz der Unwahrscheinlichkeit und Unmöglichkeit und Selbsttäuschung fast vergessen möchten.

Wir haben oben gesehen, unter welchen Schwierigkeiten die Stoiker ihre Physik mit der Ethik zu verbinden trachteten. Die klare Erkenntnis des ganzen Weltzusammenhanges schien notwendig, um dem Ziel, einem naturgemäßen Leben, mit Bewußtsein entgegenzugehen. Und doch mußte diese Erkenntnis ein unerreichbares Ideal bleiben.

Despinoza hat hier die Stoa in ihren eigensten Gedankengängen aufgespürt und weiter geführt. Er opferte nicht, wie eine stoische Schule, die Fülle der Welterkenntnis, er forderte nicht, wie einige blinde Fantasten, für eine schattenhafte Elite die Einzelheiten eines unmöglichen, erschöpfenden Weltwissens; er erfand zu dem Zwecke seine doppelte Art des Erkennens, welche dem endlosen endlichen Zusammenhang der Dinge und ihren ewigen Ursachen entsprechen sollte.

Sein Erkennen sub specie aeternitatis, die Lösung, nach der aufgeklärte Stoiker gerungen hatten, bildete als allumspannende Erkenntnis die Grundlage für ein allsittliches Leben im Zusammenhang mit dem All-Eins, ohne daß man sich in ein gefährliches Detail zu verlieren brauchte. Was ihm hier gelungen ist, soweit es bei einer widerspruchsvollen Problemstellung gelingen konnte, wurde selbst noch überboten durch die Geschicklichkeit, mit der in seinem System das Doppelgesicht der stoischen Ethik überwunden ward.

Alles das sind ja allerdings Höhen, welche der Philosoph erst in der Zeit der Reife erklomm, aber der kurze Traktat bietet dennoch, selbst an jenen ursprünglichen Stellen, welche eben noch schwach durchscheinen und unter den darauf gestrichenen Farbenmassen fast verschwinden, Merkmale einer Weiterführung und selbständiger Ausbildung stoischer Gedanken. So hat Despinoza die lästigen Schwierigkeiten, in welche sich die Stoiker durch ihre wenig folgerichtige Lehre vom physischen Übel selbst stürzten, offenbar schon früh durchschaut; er umging sie wenigstens sorgsam. Starr hing er der Ansicht nach, daß das physische Übel nur mit Unrecht so genannt werde; selbst dem moralischen Übel nahm er — allerdings fast nur in der Theorie und auch hier nicht konsequent — den Charakter des absolut Bösen, weil es eben doch auch aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes mit Notwendigkeit folge.

Auf diesem Standpunkt konnte er den gewagten Theorien der Stoiker von den Zwecken der Gottheit bei Zulassung oder Verhängung physischer Übel ausweichen. Er hat auch nirgendwo die andere stoische Erklärung vertreten, nach welcher die Vorsehung nur die Wohlfahrt des Ganzen im Auge habe, während die unglückbringenden Naturereignisse nur Nebenwirkungen seien (*ἑπόμενα τοῖς ἀναγκαίοις καὶ τοῖς προηγουμένοις παρακολουθοῦντα* Philo De provid. II. 102). Diese auf Posidonius zurückgehende Deutung fand er nicht bloß bei Philo, sondern auch bei Seneca De ira (II. 27. 2); sie widersprach gar zu unnachsichtig seiner Ansicht

von Gott als dem einzigen Urgrund alles notwendigen Weltgeschehens. Aber auch er konnte sich unmöglich der Anschauung, welche diesem Ausweg zugrunde lag, entziehen: Einige Vorgänge kommen dem Ganzen zugute, welche dem Einzelnen widrig sind. Da wir den vollen Zusammenhang nicht erkennen, müssen wir uns bei der Tatsache selbst beruhigen; — also ein Zurückziehen auf ein Geheimnis, ein Verzicht auf jede Erklärung.

Im Anschluß an dieses Problem drängt sich unmittelbar die Frage auf, ob Despinoza seinen an den stoischen sich eng anlehnenden Determinismus schmackhafter gemacht durch jene eigenartige Einfügung einer individuellen Willensbestimmung, welche in der stoischen Theorie mit einer gewissen Eitelkeit auftritt. Stein hat in einem äußerst interessanten Aufsatz gezeigt, wie einige Stoiker das sittliche Verdienst des Menschen durch ihre Lehre von der *συγκατάθεσις* — adsensio — freudiger Beifall — retten und erklären wollten. Der Weise, sagten sie, gibt sich dem unabänderlichen Naturlauf, der sein Wirken mit Notwendigkeit bestimmt, mit willigem und freudigem Affekt hin. Dieser Affekt hängt von ihm ab, dieser Affekt gibt dem Handeln den sittlichen Wert. Später kamen einige arabische Philosophen aus den Mutakallimûn und zumal Aschari und seine Schule auf dieselbe Anschauung, um dem Fatalismus seine unausstehliche Härte zu benehmen. Ihre Lehre vom Kasb ähnelte ganz dem zustimmenden Affekt der Stoiker.

Stein will weiterhin eine analoge Auffassung bei Richard von St. Viktor und den Occasionalisten aus Descartes' Schule entdecken. In dieser ganzen Auseinandersetzung baut er aber viel zu viel auf dem Wort „consensus", Zustimmung, auf, bringt es zu nahe an den stoischen Begriff der adsensio, und berücksichtigt nicht die Geschichte dieses Wortes vor Richard von St. Viktor und in der ganzen Scholastik zwischen diesem Mystiker und Descartes. Die „Zustimmung" des Geulincx hat allerdings eine stark stoische Färbung, der „libre consentement" bei Malebranche beruht aber auf ganz andern Voraussetzungen. Das gilt auch von Despinoza. Wir haben es ja gesehen: seine Bemühungen, das Streben nach Vervollkommnung und dessen sittlichen Wert mit der absoluten Notwendigkeit alles Geschehens zu vereinigen, waren frucht- und aussichtslos. Aber er brauchte ethische Werte und nahm sie denn auch einfach an, indem er sein Auge vor den klaffenden Widersprüchen verschloß. Gewiß machte er schon früh Versuche, diese Widersprüche zu mildern. Und auch diese

Versuche zeigen uns wieder, wie er die Lehren der Stoiker und ihrer arabischen Nachahmer mit den eigenen Grundannahmen zu verschmelzen und ebendadurch zu vervollkommnen suchte.

Der Weise umfängt mit Freude, Wohlgefallen und Genuß die Dekrete der allwaltenden Naturnotwendigkeiten. So erreicht er den höchsten Grad der Freiheit, weil er nichts anders will, als was tatsächlich geschieht. Aber diese Übereinstimmung, dieser Konsens ist schon in der älteren Spekulation Despinozas kein Willensakt, sondern eine notwendige Folge der vollkommenen Erkenntnis, welche dann die Begierde nach sich zieht.

Die Sache liegt demnach so: Der stoische Weise fügt sich freiwillig in den Weltlauf, aber die letzten Ursachen dieser Freiwilligkeit hat kein stoischer Philosoph klar aufgedeckt. Despinoza verlegt diese Freiwilligkeit in die aus vollkommener Erkenntnis fließende Idee des höchsten Gutes. Er stützt sich dabei, was man immer wieder übersehen hat, auf die von den meisten großen Scholastikern — die Skotisten sind auszunehmen — vertretene Lehre, daß die klare Erkenntnis eines absolut vollkommenen Gutes den Willen zur Liebe nötigt und somit die Freiheit aufhebt, dagegen die Freiwilligkeit zum höchsten Maß steigert. Es ist ihm aber nicht gelungen, die Hauptsache zu beweisen, nämlich die Möglichkeit, das höchste Gut nur unter dem Gesichtspunkt des Guten zu erfassen. Die Scholastiker leugneten diese Möglichkeit für den diesseitigen Menschen, weil die Begierde mit unüberwindlicher Naturnotwendigkeit am höchsten Gut Seiten entdeckt, die ihr nicht behagen. Despinoza hat dagegen schon auf der ältesten Stufe seiner Spekulation die den Leidenschaften zugrunde liegenden und sie verursachenden Ideen gleichsam zu entwurzeln gesucht; er stellte zu diesem Zwecke eine Art Hierarchie der Ideen auf, von denen die höheren die niederen vernichten. Daher betont er schon im kurzen Traktat mehrmals, „daß die eine Liebe durch die andere, welche größer ist, vernichtet wird“ (vgl. II. 22 Schluß). Sind wir aber einmal mit dem höchsten Gut durch Erkenntnis und Liebe verbunden, so erben wir seine Unveränderlichkeit. Diese Vereinigung bringt dann die Notwendigkeit des höchsten sittlichen Tuns mit sich. Ein ungelöstes Rätsel bleibt es aber, wie und warum nur einige zu dieser Erkenntnis mit allen ihren Wirkungen gelangen. Hier ist wirklich der Rest Schweigen. Die Stoa versagt vollkommen und der Spinozismus ist machtlos. Soll das sein Urheber nicht gefühlt haben?

Es drängt sich da der Gedanke auf, Despinoza habe nicht bloß aus Not, weil es sein neuer Lehrerberuf gebieterisch heischte, nach der christlichen Philosophie, zumal nach Augustin und nach der Scholastik gegriffen, sondern auch in der Hoffnung, gewisse metaphysische Grundlagen, welche ihm bei seinem fieberhaften Selbststudium niemals klar geworden, aufzudecken und zu ergründen. Auch hier mag van den Ende mit Rat und Tat Pate gestanden sein.

Es begann ein neues, fleißiges Lesen und Denken. Leider war es zu kurz, um gründlich zu sein.

5. Augustin und die Scholastik.

Ein ausgezeichneter Kenner Despinozas, Professor R. A. Duff-Glasgow, nennt mit Nachdruck den hl. Augustin unter den Quellen
31 des Philosophen. „Er ist von Augustin stark beeinflußt," meint Duff. „Verschiedene Einzelheiten, ja selbst leitende Grundsätze, sind dem lateinischen Vater entnommen, wenn man aus den allgemeinen Zügen einen Schluß ziehen darf."

Dieses Urteil mag auf den ersten Blick befremden. Man schaut mißtrauisch und zweifelnd auf den einzigen Band Augustins, der in Despinozas Bücherei stand, eine Epitome seiner Werke. Aber wir wissen, daß der eigene Bücherschatz Despinozas nicht die Grenze seiner Lesungen war.

Man wäre neugierig zu erfahren, welchen Einfluß Augustins Duff spielen lassen wird. Er hat ein Werk über diesen Gegenstand versprochen.

Außer dem Gottesstaat und den Bekenntnissen, etwa auch dem Buch über die Willensfreiheit und die wahre Religion, wird man für die erste Periode fast nur an die älteren Schriften des Kirchenvaters denken: Die Bücher gegen die Akademiker mit ihrer Überwindung des allgemeinen Zweifels, das Buch über die Ordnung als Grundriß einer Vorsehungslehre, den Dialog über das glückselige Leben, die von Platonismus und Plotinismus durchsetzten Schriften über die Unsterblichkeit und die Ausdehnung der Seele und vor allem die einzig schönen Selbstgespräche. Liest man nach letzteren Despinozas Abhandlung über die Heilung des Verstandes, so nimmt man von Zeit zu Zeit etwas wie einen Hauch augustinischen Geistes wahr. Es fehlt allerdings die Größe und die Weihe, doch findet man statt dessen in wesentlichen Punkten festere Bestimmtheit.

Alle zuletzt genannten Werke Augustins sind wie ein hohes Lied des Gedankens, daß die Glückseligkeit alles Strebens und Forschens Ziel sei. Nur die volle Erkenntnis des Höchsten bringt Glück; man sucht sie, um das Glück zu finden. Despinoza fand hier seinen Meister. In den Soliloquien hat Augustin mit wunderbarer Anspruchslosigkeit und Sicherheit die innere Erfahrung des eigenen Daseins und Denkens zum Ausgangspunkt genommen, um zu einem wahren Wissen vorzudringen. Er hat später seinen schöpferischen Gedanken vertieft und ergänzt, verleugnet hat er ihn niemals. Beim Vordringen von dieser Grundlage aus zu weiterer Erkenntnis greift er nicht zu den Künsteleien, welche später Descartes in Anwendung brachte; teils bescheidet er sich, wo mathematische Gewißheit nicht zu haben ist, teils sucht er durch seine Theorie der Wahrheit und der Erkenntnis über Irrtum und Zweifel Herr zu werden. Es ist nicht unmöglich, daß der hl. Augustin dem Philosophen zur vollen Überwindung der Erkenntnistheorie Descartes' verhalf. Lehrreich ist es jedenfalls, die Erhebung der rein intellektuellen Erkenntnis und die geringe Einschätzung der sinnlichen Erkenntnis und der äußerlichen Erfahrung bei beiden Denkern zu vergleichen. Man wird Schritt auf Schritt Ähnlichkeiten begegnen. Gleichsam nebenbei wird man sich aus Despinozas Erstlingsschrift an den „Glauben" als Erfahrungswissen erinnern, und damit die Stellen Augustins zusammenhalten, in denen er — auch noch später — die Erkenntnis der Außenwelt in der Werkstatt eines natürlichen Glaubens erstehen läßt. In diesem Punkte hat sich Augustin ebenso zurückhaltend ausgesprochen, wie in bezug auf die Qualitäten; was sie an sich sind, wissen wir nicht. In die innersten Räume der augustinischen Erkenntnislehre, aus denen aber auch zugleich leichte Übergänge der Noëtik hinüberleiten, führt uns eine andere Beobachtung. In der ältesten Periode seines Denkens leitete Augustin die Unsterblichkeit der Seele so ganz aus platonischen Spekulationen ab, daß er sogar mit Plato das Wissen als eine Art Erinnerung faßte und folgerichtig eine Präexistenz der Seelen annahm. Diese Auffassung hat er später verworfen. Aber die im Anschluß daran entstandene Theorie der Wahrheit und des Wissens hat er nur so weit umgeändert, als es unumgänglich notwendig war, um der Folgerung einer Präexistenz zu entrinnen.

Sein Grundgedanke blieb immer, daß die Wahrheit sich selbst offenbart, daß also die Wahrheit einerseits reines Sein, wirkliches

Sein ist und als solches ewig, unvergänglich, daß sie anderseits in der Seele lebt, weil ihr unzertrennlich verbunden, als Wissenschaft, als erkennende Vernunft. Aus dieser Auffassung leitete er sogar die Unsterblichkeit der Seele ab. Die Seele muß unvergänglich sein, weil die mit ihr notwendig verbundene Wahrheit nicht aufhören kann zu bestehen. Soweit auch die Spekulationen Despinozas von denen Augustins in bezug auf das Wesen der Seele auseinandergingen, hier berühren sie sich, und hier ergreift, da Augustin ganz platonisch denkt, Despinoza Platos Hand; diese Erkenntnis bricht sich mehr und mehr Bahn. Worauf es besonders ankommt, ist die augustinische Gleichsetzung der Wahrheit mit der Wissenschaft und der erkennenden Vernunft. Er selbst hat, um dem nahe liegenden Schluß zu entgehen, daß bei dieser Identität der Einsichtslose, Irrende keine Seele habe, in seiner früheren Denkperiode diese Wahrheit als schlummernde und wieder erwachende Erinnerung gefaßt, später ließ er den Menschen die Wesenheiten der Dinge aus ihren ewigen Urgründen in Gott erkennen.

Wir können ihm auf diesen verschlungenen Pfaden nicht folgen. Ahnen können wir aber, wie Despinoza mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit jene Grundideen über die Wahrheit den cartesianischen Voraussetzungen aufpfropfte. Die intelligible Seite der Dinge, ein wirkliches Sein, ihr objektives Sein, wie er es nennt, ist eben nichts anderes als die Wahrheit, als die wahre Idee, als die erkennende Vernunft. Jedes Ding hat ein objektives Sein, ebensogut als es ein formales, physisches Sein hat. Dieses objektive Sein des Körpers, seine Idee, ist das, was wir Geist, Seele nennen. So leitet Augustins Wahrheitstheorie zu den Grundlagen der spinozistischen Psychologie über.

Einen Blick müssen wir noch werfen auf die Entwicklung der Erkenntnislehre bei Augustin selbst. Die Berührung des Erkennbaren, des Intelligiblen, der ontologischen Wahrheit mit dem menschlichen Geist und die daraus entstehende wahre Erkenntnis als subjektive Wahrheit, hielt er stets für ein Geheimnis; er suchte aber dem Rätsel beizukommen mit der genialen Formel, daß die Dinge ihren intelligiblen Charakter, ihre Erkennbarkeit durch den Zusammenhang mit den ewigen Ideen in Gott haben; und daß der menschliche Geist sie durch seine Teilnahme am göttlichen Erkenntnislicht schaue. Der Theognostizismus und moderne (französische) Ontologismus haben diesen Gedanken durch die Annahme ergänzt, daß wir zuerst in jeder Erkenntnis das absolute, göttliche

Sein erkennen und so in ihm die Dinge schauen. Despinoza hat den intelligiblen Charakter der Dinge, welchen er ihr objektives Sein nennt, einfach identifiziert mit der erkennenden Idee und diese Idee zu einem Modus des unendlichen Denkens gemacht.

Augustinus war Theist, den Pantheismus hat er sehr glücklich umgangen und den Schatten des Ontologismus nur eben gestreift. Hier ist die Fläche, an der die drei Lehren nur durch eine dünne Scheidewand getrennt sind, eine dünne Scheidewand in der engen Klause unserer Begriffswelt, eine ungeheure Kluft in der Wirklichkeit und auf dem Gebiet der Konsequenzen. Augustin hat aber nicht einfach die Erkenntnislehre der späteren aristotelischen Scholastik vorweggenommen. Platoniker blieb er immer. Kaum jemand hat in neuester Zeit seinem Gedanken einen so klassischen Ausdruck verliehen und so glücklich weiter geführt als Uphues in seiner eigenen Erkenntnistheorie:

„Aber wie ist", so fragt er, „eine Verbindung der Erscheinungswelt mit den Dingen an sich selbst möglich, wie können wir durch die Erscheinungen, die unsere Vorstellungen sind, die Dinge an sich selbst erkennen? Nur darum, weil die Dinge an sich Gedanken des über ihnen stehenden Dritten oder Gottes sind, von ihm vorher gedacht und von uns nachgedacht werden. Ihre gedankliche Natur sichert ihnen die Denkbarkeit; daß sie Gedanken nicht unsers, sondern des allumfassenden göttlichen Bewußtseins sind, verleiht ihnen ihre Unabhängigkeit von uns, ihre Objektivität und damit ihre Allgemeingültigkeit für alle Denkenden."

Weit durchsichtiger und nachhaltiger als der Einfluß der vorchristlichen Gedanken Augustins sind die Anregungen der zeitgenössischen Scholastik.

Tatsache ist, daß in demselben Jahre, da über Despinoza der Bann ausgesprochen wurde, eine Dordrechter Synode den 32
Cartesianismus zugunsten der neueren aristotelischen Scholastik verurteilte. Tatsache ist es ferner, daß die großen neueren Scholastiker, wie Tolet, Suarez, Pereira, die Conimbrizenser, in den Händen der studierenden Jugend, der protestantischen ebenso wie der katholischen, waren und zumal Suarez als „Papst der Metaphysik" galt.

So mußte sich denn jeder, welcher Philosophie trieb oder gar wie Despinoza darin unterrichten wollte, in den neueren Scholastikern umsehen. Freudenthal hat in neuerer Zeit nachgewiesen, daß Despinozas „Cogitata metaphysica" nicht bloß in der Anordnung, sondern auch in vielen Gedanken engen Anschluß an die

Neuscholastiker, zumal an Suarez, zeigen. Es ist geradezu unbegreiflich, wie diese einleuchtende Wahrheit bis dahin so unbekannt war, daß Freudenthals Untersuchungen als Offenbarung erscheinen konnten.

Jedem Kenner der Schulphilosophie muß beim ersten Lesen Despinozas eine dreifache Tatsache auffallen. Der Philosoph arbeitet mit sehr vielen scholastischen Begriffen, Gedankengängen und Beweisen. Die Begriffe müssen sich aber eine starke Umbildung, vielfach sogar eine volle Umprägung gefallen lassen, was natürlich auch die Beweise angreift. Endlich zeigt sich bei Despinoza nirgends eine gründliche Kenntnis der Philosophen des Mittelalters und ihrer Epigonen; sein scholastisches Wissen steht ganz im Zeichen der Mißverständnisse. Das hat Freudenthal nicht betont.

Kuno Fischer und einige seiner Schüler haben Freudenthals Ergebnisse dadurch zu entkräften gesucht, daß sie nachwiesen, wie unscholastisch Despinoza vielfach in seinem metaphysischen Grundriß denkt, und wie schon hier mehrere Hauptpunkte seiner Lehre ganz deutlich ausgesprochen werden.

Daran ist allerdings nicht im mindesten zu zweifeln; das ist aber eben die charakteristische Eigentümlichkeit Despinozas, daß er mit einigen wenigen, aber sehr weittragenden selbständigen Gedanken ausgerüstet in die von andern vorbereiteten Gedankenmassen eindringt, alles Gebotene ausgiebig benutzt, aber mittels seiner Spekulation entwertet oder umdeutet und mittels der mathematischen Methode in einen neuen Zusammenhang bringt. So machte er es mit den jüdischen Exegeten und Philosophen in seinem theologisch-politischen Traktat, so später mit Hobbes in seiner Staatslehre, so mit den jüdischen und christlichen Scholastikern und mit Descartes in seiner Metaphysik und Ethik.

Allerdings ist es höchst unwahrscheinlich, daß Despinoza direkt aus den metaphysischen Untersuchungen des Suarez schöpfte; dann wären manche Abweichungen in der Anordnung nicht recht erklärlich; dann wäre auch manches allzu grobe Mißverständnis kaum begreiflich. Es scheint ihm irgend eines der vielen Kompendien aus damaliger Zeit vorgelegen zu haben. Suarez hat er höchstens flüchtig durchgeblättert und einige für sein System passende Eigentümlichkeiten des Fürsten der Metaphysiker verwertet und weiter ausgebaut. Auf eine Schrift Giordano Brunos als Quelle der ‚metaphysischen Gedanken' haben wir oben aufmerksam gemacht.

Die Unkenntnis der Scholastik brachte es mit sich, daß einzelne Gelehrte manche durch und durch scholastische Sätze Descartes' und Despinozas auf wunderlich entlegene Quellen zurückführten. Nicht einmal die elementare Lehre der Schule, daß die Erhaltung der Welt nichts sei als fortgesetzte Schöpfung, erkannte man als scholastisches Gut. Die Beweise für Gottes Einheit, für die Identität aller göttlichen Eigenschaften mit Gottes Wesen, für Gottes Unveränderlichkeit, lauter Dinge, welche beim ersten Blick ihre Quelle verraten, hat für viele erst Freudenthal als scholastisch nachgewiesen. Die Begriffsbestimmung der Ewigkeit Gottes, die Einteilung der Dinge in selbstbestehende und solche, die in einem andern existieren, der Satz, daß die Substanz vor ihren Affektionen zu denken ist, die Identität der göttlichen Wesenheit und der göttlichen Existenz und Macht, Gott als Urgrund des Wesens der Dinge, nicht bloß ihres Daseins, das Zusammenfallen der Begriffe von Realität und Vollkommenheit und vieles andere ist Gemeingut der christlichen und meist auch der jüdischen Scholastik.

In einem späteren Werke über Despinoza gedenken wir, uns mit seinen zahlreichen irrigen Anschauungen über die Scholastik zu befassen. So dürfen wir uns hier vorläufig mit Freudenthals Forschungen zufrieden geben. Mehrere Anlehnungen an scholastische Spekulationen sind uns auf früheren Seiten begegnet. Freudenthal hat auch auf Burgersdijcks Institutiones metaphysicae und Heerebords philosophische Schriften aufmerksam gemacht. In Martinis Metaphysik hat der Philosoph wenigstens eifrig geblättert. Thomas von Aquin kannte er, auch den einen oder andern Thomisten.

Interessant ist endlich Freudenthals Annahme, Despinozas Satz von der einen göttlichen Idee, welche zum Wesen Gottes gehöre, sei ebenfalls dem scholastischen Denken entlehnt; es sei dem Philosophen aber nicht gelungen, dieses „Selbstbewußtsein" Gottes mit den Grundlagen der eigenen Lehre widerspruchslos zu einen. Daher stamme dieses Kreuz der Spinozaerklärer.

Richtig ist auch, daß die Säule des Spinozismus, der Satz (Eth. I. 5), es gebe in der Natur keine zwei oder mehr Substanzen mit gleichen Wesenheiten oder auch nur mit einer gleichen Eigenschaft, „nur auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen Doktrin denkbar" sei.

„In der Verbindung der individuellen mit der begrifflichen Substanz oder Essenz lag aber ein Problem vor, das die Aristotelische Philosophie nie überwunden hat . . ., und das auch in der scholastischen Philosophie

tausendfältig wiederkehrt. Spinoza nimmt jene Verbindung von Substanz und Essenz unbefangen an."

Am Ende unserer mühsamen Wanderung durch die jüdische und arabische Spekulation, durch die gärenden Neuheiten des zeitgenössischen philosophischen Marktes, durch die Stoa und Scholastik, im Begriff das fertige Ergebnis im Geist Despinozas zu schauen und seine ersten Schritte in die neuere Philosophie hinein und auf dem Felde selbständiger Zusammenstellung und origineller Verarbeitung zu belauschen, stoßen wir unvermutet auf eine neue, himmelhohe Mauer. Man hat Despinoza mit eisernem Band an die peripatetische Philosophie des Altertums knüpfen wollen; man hat sogar seinen gesamten jüdisch-arabischen Studien hauptsächlich unter dem einen Gesichtspunkt Wert beigelegt, daß sie ihn zum griechischen Gedanken hingeleitet hätten. Damals hat er, so behauptet man, unbewußt eine Fülle aristotelischer Weisheit in sich aufgenommen; später, als er sein System aufbaute und Aristoteles und Plato gründlich verachtete — er nennt sie im theologisch-politischen Traktat Narren —, stiegen diese alten Erwerbungen aus den Tiefen seiner Seele unerkannt auf, sie beherrschten sein Denken und zwangen ihm sogar im Gegensatz zu Descartes' „modernen Ideen" eine Rückwärtsbewegung auf, zurück zur griechischen Spekulation.

Diese Auffassung klingt unglaublich paradox, birgt aber im Grunde genommen doch manchen richtigen, fruchtbaren Gedanken. Nur darf man nicht nach dem Beispiel ihres neuesten Verfechters,
33 O. Hamelins, allzu kleinliche Einzelheiten und gekünstelte Parallelen zusammenziehen. Man wird vielmehr die Trümmer des aristotelischen Gedankens, welche aus den Werkstätten der peripatetischen Eklektiker und aus der Schmiede des peripatetisch-stoisch-neuplatonischen Synkretismus hervorgingen, neben jene Bruchstücke und Torsos vergleichend stellen, die uns in der jüdischen und arabischen Überlieferung und Überarbeitung als Anschauungsunterricht für die spinozistische Spekulation erschienen. Dann wird man die naturalistische Umbiegung des Aristotelismus durch seine älteren Vertreter mit ähnlichen Tendenzen des aus der jüdischen Religionsphilosophie zum modernen Wissen langsam vorschreitenden Despinoza vergleichen dürfen. Die Hinneigung jener Peripatetiker „zur Annahme der Immanenz bei Problemen, welche Aristoteles im Sinne der Transzendenz hatte lösen wollen" (Ueberweg I. 381), kann weitere Analogien nahelegen und deuten.

Auch die pantheistischen Anläufe eines Straton von Lampsakus und die Verlegung alles göttlichen Wirkens in die allwirkende Natur werden zu berücksichtigen sein. Um diese verschiedenen nacharistotelischen Strömungen und Richtungen der peripatetischen Schule in jener Beleuchtung zu schauen, wie sie zum erstenmal Despinozas Augen trafen, eignen sich am besten — die Werke Albert des Großen. Damit setzen wir dem Paradoxon Hamelins ein anderes entgegen. Gewiß hat der Amsterdamer Philosoph den Lehrer des Aquinaten nie studiert. Aber die Kommentare des gelehrten Dominikaners zu den aristotelischen Büchern über die Seele und seine kleineren Schriften über den Verstand usw. enthalten so viel peripatetische Weisheit in arabischer Fassung und Deutung, daß man auf diesen Seiten am besten und reinsten die altgriechischen Einflüsse in jener Form schaut, wie sie vor den Augen unseres Philosophen bei seinen jüdisch-arabischen Studien auftauchte. Da ist vor allem so manches Wort, das uns an Despinozas Psychologie erinnert; der Geist als Idee des Körpers begegnet uns in altmodischem Gewand, mit manchem Rest voraristotelischer Spekulation behangen, aber doch erkennbar. Die Mittelwesen in rationalistischer Deutung, eine gewisse psychische Einheit des Alls, erinnern an Despinozas ältesten Gedanken. Wenn man jetzt den echten Aristoteles, wie ihn die ältesten griechischen Kommentatoren verstanden haben, nicht den vergeistigten und verchristlichten der Scholastiker zur Hand nimmt, wird man allerdings finden, daß die Spitzen der aristotelischen Seelenlehre und sogar einige Grundlagen seiner Theodizee von der klassisch-scholastischen Anschauung weit mehr entfernt sind, als von der spinozistischen. Dieser in Selbstbetrachtung versunkene Gott, aus dem alle Endlichkeit nicht durch Schöpfung hervorgeht, wohl aber mit ihm als ihrem Urgrund, dem absoluten Eins geheimnisvoll verbunden ist, dieser „Nous“ als höchste Kraft der Seele, der nichts ist als eine Kette wahrer Ideen, allein nach dem Tod übrigbleibend, allein unsterblich, diese in ihren Grundlagen „unabhängige“ Ethik erinnern uns trotz der ungeheuren Unterschiede immerhin noch mehr an Despinoza als an den christlichen Gedanken.

Man wird aber hier überall nur Analogien feststellen und von keinen unmittelbaren Entlehnungen träumen.

Erst am Ende dieses Rundgangs darf man zu Hamelins Untersuchungen greifen und seine Übertreibungen abweisen.

Das „Übersein“ Gottes im Sinne der peripatetisch-platonischen Erbschaft wird man nach allem, was wir über des Maimonides und der andern jüdisch-arabischen Religionsphilosophen Attributenlehre gehört haben, nicht wie Hamelin es versucht, direkt aus altgriechischen Quellen fließen lassen. Die aristotelische Seele als Form des Körpers kann in keiner Weise unmittelbar neben die spinozistische „Idee des Körpers“ gestellt werden. Die Forderung genetischer Definitionen hat ja Despinoza mit Aristoteles gemein, weil sie eben Gemeingut großer Denker ist. Despinoza übernahm sie aus zeitgenössischen Werken. Eines Zusammenhanges mit Aristoteles ward er sich auch dort nicht bewußt, wo wir einen solchen herstellen dürfen. Und was vom Stagiriten gilt, wird man auch auf Parmenides und Plato übertragen müssen.

Überhaupt war der junge Despinoza ein rechter Kosmopolit auf den wissenschaftlichen Wanderungen in seiner philosophischen Lehrzeit. Hatte ihm einmal ein Gedanke gefallen, hielt er ihn für anpassungsfähig an die eigenen Ahnungen und Grundbegriffe, so ergriff er ihn mit dem Selbstbewußtsein des eingesessenen Eigentümers und sah über den ursprünglichen Besitzer rücksichtslos hinweg. Es war dies bei ihm kein anmaßendes Prunken mit erborgter Weisheit, es war das Gefühl, daß die guten Einfälle der Weltvernunft dem gehören, welcher sie in ihrem Wert erkennt, aus dem Elend ihrer Umgebung herauszieht und standesgemäß ausstattet. Daß er dabei, er, der Mann gründlichster Überlegung, mit einem geradezu verblüffenden Leichtsinn über die größten Geister aburteilte und sich keine Mühe gab, den wahren Sinn ihrer Systeme zu erfassen, ist nun einmal ein bedauernswerter Zug seines Charakters und eine trostlose Schwäche seines sonst vorsichtigen Geistes.

Im Jahre 1656 hielt er seine vorbereitenden philosophischen Studien für abgeschlossen. Ihm schien die Zeit gekommen, zu sichten und den gewonnenen Stoff systematisch zu verarbeiten. Die neue Weltanschauung sollte ihren Siegeslauf beginnen: Die Schiffe hinter sich zu verbrennen, halfen ihm seine Feinde.

III. Der Bann und die Verbannung.

Despinoza verkehrte seit 1555 kaum mehr mit seinen Verwandten und Stammgenossen. Diese Loslösung vom Judentum und sein Umgang mit Christen einer freieren Richtung bot selbstverständlich den gläubigen Juden des Ghetto hohes Ärgernis. Als

Despinoza eines Abends aus dem Theater, oder, wie eine andere 34
Nachricht besagt, aus der portugiesischen Synagoge heimging, soll ihn ein Unbekannter mit einem Dolche angefallen haben. Baruch merkte es noch rechtzeitig und wich aus. So traf der Stich bloß seinen Mantel. Die Haager Hausleute erzählten die Geschichte dem Prediger Colerus und gaben vor, sie oft aus des Philosophen eigenem Mund vernommen zu haben. Den durchstochenen Rock soll Despinoza zum Andenken aufbewahrt haben. Nach Bayle erhielt Baruch bei dieser Gelegenheit sogar eine leichte Wunde. Etwas wird am Abenteuer wahr sein. Vielleicht, wie Freudenthal meint, ein Wortstreit mit einem fanatischen Juden, wobei dieser einen Dolch zückte und Despinozas Rock zerriß.

Im Jahre 1655 war in Holland ein Büchlein gedruckt worden mit dem Titel De tribus Nebulonibus. Es ward bald von der Behörde mit Beschlag belegt. Als die drei „Schelme“ waren Masaniello, Cromwell und Mazarin bezeichnet. Masaniello, ein Revolutionär aus Neapel, hatte gegen die spanische Regierung konspiriert und war auf deren Befehl im Jahre 1647 aus dem Wege geräumt worden. In einem Skizzenbuch Despinozas hatte sein Hausherr im Haag, van der Spyck, ein Selbstporträt des Philosophen in der Maske Masaniellos gesehen. Das Buch von „den drei Schelmen“, der „Mordversuch“ und vielleicht auch Baruchs republikanische Sympathien geben eine Erklärung jener auffallenden Zeichnung.

Indessen rüsteten sich die jüdischen Gegner Despinozas zum Entscheidungskampf. Das Maß des Abtrünnigen war voll.

Die Vorsteher der Synagoge schritten zur Vollziehung des Bannes. Er wurde am 27. Juli 1656 im Tempel verkündet. Das Aktenstück lautet:

„Die Herren des Vorstandes tun euch kund, daß sie schon seit 35
geraumer Zeit von den verwerflichen Ansichten und Taten Baruchs de Espinoza Kenntnis hatten und durch verschiedene Mittel und Versprechungen ihn von seinen bösen Wegen abzubringen suchten; sie konnten aber keine Heilung schaffen, erhielten im Gegenteil tagtäglich mehr Nachrichten über die entsetzlichen Ketzereien, die er festhielt und lehrte, und die ungeheuerlichen Handlungen, die er beging, und zwar durch viele glaubwürdige Zeugen, welche dieses aussagten und bezeugten in Gegenwart des besagten Espinoza, so daß sie ihn überführten. Nachdem alles dies in Gegenwart der Herrn Rabbiner geprüft worden war, beschlossen sie mit deren Zustimmung, daß der besagte Espinoza aus dem Volke Israel verbannt und ausgeschlossen werde, wie sie ihn jetzt in den Bann tun mit folgendem Bann: ‚Nach dem Urteil der Engel,

nach dem Spruch der Heiligen verbannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir den Baruch de Espinoza, mit der Zustimmung Gottes, des hochgebenedeiten, und der Zustimmung dieser ganzen heiligen Gemeinde, vor diesen Gesetzbüchern, mit den sechshundertdreizehn Vorschriften, die in ihnen aufgeschrieben sind, mit dem Bann, mit dem Jeosuah Jericho bannte, mit dem Fluche, mit dem Elisah die Knaben verfluchte, und mit allen den Verwünschungen, die im Gesetze geschrieben sind; verflucht sei er am Tage und verflucht sei er bei Nacht, verflucht sei er, wenn er sich niederlegt, und verflucht sei er, wenn er aufsteht, verflucht sei er, wenn er ausgeht, und verflucht sei er, wenn er zurückkehrt; der Herr wird ihm nicht verzeihen wollen; der Zorn und der Grimm des Herrn wird gegen diesen Menschen entbrennen und über ihn alle die Flüche bringen, welche im Buche des Gesetzes geschrieben sind, und vernichten wird der Herr seinen Namen unter dem Himmel, und zum Bösen wird der Herr ausscheiden seinen Namen von allen Stämmen Israels mit allen Flüchen des Himmels, wie sie geschrieben stehen im Buche des Gesetzes. Ihr aber, die ihr dem Herrn, eurem Gott, anhanget, ihr lebet alle heute.' Wir verordnen, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehre, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand unter einem Dache oder innerhalb vier Ellen bei ihm verweile, niemand eine von ihm verfaßte oder geschriebene Schrift lese."

Despinoza soll zur Zeit, da dieser Spruch verkündet wurde, nicht mehr in Amsterdam geweilt haben. So berichtet Colerus. Nach ihm hatte schon der Mordversuch den Philosophen veranlaßt, „außerhalb Amsterdams seine Wohnung zu nehmen und hier seine naturwissenschaftlichen Forschungen in der Stille fortzusetzen". Colerus scheint nicht gut berichtet gewesen zu sein. Man wird hier dem Berichte des Lucas Glauben schenken dürfen. Morteira wollte die Anwesenheit seines ungetreuen Schülers in der Stadt nicht dulden. Er wandte sich an den Magistrat und hielt diesem die ‚Blasphemien' des Philosophen vor. Die Stadtobrigkeit verwies ihn an die calvinischen Prediger. Diese gaben ihm — gegen besseres Wissen, wie Lucas behauptet — Recht. Jetzt wagte der Magistrat keine Einrede und verbannte Despinoza auf einige Monate aus Amsterdam. Wohin sich der Geächtete wandte, sagt Lucas nicht. Colerus nennt Ouderkerk als seinen Aufenthaltsort nach dem Attentat. Das zu bezweifeln hat man keinen stichhaltigen Grund. Daß er dort bis 1664 blieb, ist nach Ausweis der Briefe falsch. Despinoza wohnte bereits 1660 in Rijnsburg bei Leyden. Wann er dort hinzog, bleibt ungewiß. Die Annahme Freudenthals, er sei schon bald von Ouderkerk nach Amsterdam zurückgekehrt, ist willkürlich. Monnikhoff, welcher hier sein Wissen

aus einer andern uns nicht mehr zugänglichen Quelle zu schöpfen scheint, berichtet, daß der Hausherr Despinozas in Ouderkerk nach Rijnsburg verzog, und daß der Philosoph ihn dahin begleitete. Warum hätte er denn auch die Stadt wieder aufsuchen sollen? Die Einsamkeit war für seine Studien und die Abfassung seiner Erstlingsschrift günstig, Freunde und Schüler besuchten ihn an seinem Verbannungsorte, lauschten und disputierten und verkauften die trefflichen Erzeugnisse des Glasschleifers an Liebhaber in der Stadt. Für den schwindsüchtigen Jüngling war auch Amsterdams Luft höchst nachteilig.

„Wir müssen . . . bekennen," schreibt Zesen, „daß diese Stadt in ihrem gesümpfe so gar niedrig lieget, und teils von den faulen ausgedünsteten Dämpfen ihres bruchichten Bodens, teils von der groben und harten seeluft so über die maße ümgeben wird, daß die heitere luft des himmels ihre Würkung zu tuhn, kaum hindurch dringen kan; dergestalt, daß es scheinet, als man alhier keine anderen geister, als die irdisch und niederwärts gesinnet, und allein nach den schätzen der erde trachten, erzielet werden könten." Trotzdem besitzt die Stadt, wie Zesen einräumt, einige Leute, „wiewohl wenig unter so einer großen mänge . . .; derer Geist durch die kraft des Himmels entzündet, sich aus diesem niedrigen gesümpfe nach oben zu geschwungen, und in das ewige licht der himlischen Weisheit die himlischen schätze zu suchen, geblikket."

So zog denn der verwaiste Philosoph mit seinen wenigen Habseligkeiten mitten durch Vlooienburg, die Stätte seiner Kindheit, an den Fundamenten des am 20. April begonnenen ‚Diakonen-Waisenhauses' vorbei, durch das Regulierstor in die Nähe der Gräber seiner Stammgenossen und Verwandten.

In seiner Einsamkeit verfaßte er zuerst in spanischer Sprache 36
eine Verteidigungsschrift und übergab sie den Vorstehern der Synagoge. Sie soll manches von dem enthalten haben, was man jetzt in der theologisch-politischen Abhandlung liest. Die an den Vorstand der Synagoge gesandte Abschrift scheint vernichtet worden zu sein. Das Originalmanuskript fand sich in Despinozas Nachlaß. Der Buchhändler Rieuwerts hatte es in Händen und trat es an einen Ungenannten ab. Es ist verschollen.

Gleich nach Abschluß dieser Verteidigungsschrift machte sich Despinoza an seine philosophische Lebensarbeit. Er fühlte sich zum philosophischen Reformator, zum Schriftsteller und Lehrer berufen. Im ersten jugendlichen Eifer begann er seine Exzerpte, Kollektaneen und Studienmappen zu sammeln und zu sondern, seine bisherigen philosophischen Errungenschaften zu ordnen und zu vergleichen; trotz der gärenden Ungewißheiten und der sich

hart befehdenden Gegensätze und Unklarheiten seiner bisherigen Gedankenarbeit schickte er sich an, einem kleinen Kreis bewundernder Freunde die neue philosophische Botschaft vorzutragen. Er schien zu merken, daß diese Lehrtätigkeit unglaublich schnell die dichten Gedankenmassen sichte, die Widersprüche des eigenen Systems aufdecke, ihm selbst zur Erkenntnis des bis dahin bloß Geahnten und undeutlich Geschauten verhelfe.

Da er seinem Lieblingsplane gemäß möglichst viele Menschen zu einer Art philosophischer Religion vereinigen wollte, war sein Hauptstreben dahin gerichtet, eine Theorie aufzufinden, nach der Philosophie und Glaube vollkommen getrennt wären. Darin konnte
37 ihn ein Beschluß der Generalstaaten vom September 1656 nur bekräftigen. In diesem Erlaß ward allen Hochschullehrern befohlen, die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie strengstens einzuhalten. Aber das Aktenstück enthielt auch unangenehme Sätze, welche sehr ungünstig für Descartes lauteten. Der einflußreiche Jan de Witt war mit dieser ganzen Resolution vollkommen einverstanden. Und als nun gar Heerebord in Leyden in einigen Thesen scharf gegen Aristoteles auftrat, erließ de Witt unter dem 22. November sehr unzufriedene Briefe an Heydanus und den Rektor Golius. Es war mißlich, den Ratspensionär von Holland zu verstimmen. Wollte also Despinoza seine philosophische Laufbahn nicht gefährden und seinen Lehrerberuf nicht untergraben, so mußte er die Schulphilosophie mit Schonung behandeln. Vielleicht erschien jetzt schon auf seinem Schreibtisch das Rosensiegel mit der Umschrift ‚Caute'. Unter großen Anstrengungen hatte er sich einen gewissen innern Frieden erkämpft, um den Preis schwerer Opfer eroberte er sich langsam eine Handbreit Frieden von außen. Diese Errungenschaften wollte er nicht durch Unklugheit verscherzen. Die Vorsicht war die Bürgschaft des Friedens. Und so wurde die Umschrift des Rosensiegels zu seinem Losungswort und zum Symbol seiner schriftstellerischen Staatskunst und seiner Lebensweisheit.

Anmerkungen.

Abkürzungen einiger öfters angeführter Werke.

AfGdPh. = Archiv für Geschichte der Philosophie (Stein).

Bacher, A. d. b. Am. = W. Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer (1878).

Bacher, A. d. p. Am. = Die Agada der palästinensischen Amoräer, I (1892), II (1896), III (1899).

Bacher, A. d. Tann. = Die Agada der Tannaiten, I (1884), I^2 (1903), II (1890).

Cassirer = Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft der neueren Zeit, 2 Bände (1906 u. 1907).

Couchoud = Couchoud, Spinoza (Les grands philosophes, publ. sous la direct. de M. C. Piat) 1902.

Despinoza, O. P. = Opera posthuma (latein. 1677).

Despinoza, V.-L. = Opera Ed. J. van Vloten et J. P. N. Land. Ed. altera; drei Bände (1895).

Freud. = J. Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden u. nichtamtlichen Nachrichten (1899).

Freud. I. = J. Freudenthal, Spinoza. Sein Leben u. seine Lehre. I. Band (1904).

Graetz = H. Graetz, Geschichte der Juden. 3. Aufl.

Grunwald = Max Gr., Spinoza in Deutschland (1897).

Güdemann = M. Güdemann, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts u. der Erziehung bei den deutschen Juden (1891).

Kayserling = M. Kayserling, Bibliotheca Española-Portugueza-Judaica (1890).

Lucas, N.-L. = Die Biographie Despinozas von Lucas in den Nouvelles littéraires X (1719).

Lucas, Cd. Ars. = Dasselbe in der Handschr. 2235 (Arsenalbibl. Paris).

Meijer, Facs., Erl. oder Transcr. = W. Meijer, Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Bened. Despinoza (1903) (Erl. = Erläuterungen dazu; Transcr. = Transcriptio u. Übersetzungen).

Meinsma = K. O. Meinsma, Spinoza en zijn kring (1896).

RMM. = Revue de métaphysique et de morale.

Van der Linde = V. d. L., Benedictus Spinoza Bibliografie. 'sGravenhage 1871.

Zesen = Filips von Zesen Beschreibung der Stadt Amsterdam (Amst. 1664).

Anmerkungen zum ersten Kapitel.

Seite

1 1) Über Goethe-Jacobi: Goethe, Dichtung u. Wahrheit, III. XIV. Edit. Loeper (Hempel XXII) 164 f. u. 424 f. Jacobis Brief an Goethe vom 28. Dez. 1812. — Bielschowsky: Goethe I[9] (1905) 211 f. Goedekes Grundriß[2] IV. 1 (1891) 433 f.; auch Rud. Haym, Herder II (1885) 265 f.

3 2) Über Lessing-Despinoza: Vgl. Anm. 5. Dann Rehhorn, Lessings Stellung zur Philos. des Spin. (1877) 21 f. M. Grunwald, Spinoza in Deutschland (1897) 84 f., 313 f. u. die dort angeführte Liter.

4 3) Lavater, Physiognomische Fragmente (1777) 277.

4) Zu Hamann: Werke (Ed. Roth, [1821 f.]) I 438. Hamanns Briefe an Jacobi in Fr. H. Jacobis Werken (1819) (Briefwechsel Ed. Roth) IV. 3, SS. 82, 89, 113, 357.

5) Fr. H. Jacobi, Werke IV. 1 (1819) 39 f. Anm. — Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn (1789) 2 f.

5 6) H. F. Diez, Benedikt von Spinoza nach Leben u. Lehren (Dessau u. Leipzig 1783). Vgl. SS. 30 u. 56.

6 7) Meiners C., Geschichte der Weltweisheit 269 ff.

8) „Johanni Coleri Vormahligen Lutherischen Predigers im Haag Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi wider B. de Spinoza u. seine Anhänger vertheidiget: nebst einer genauen Lebens-Beschreibung dieses berüchtigten Philosophens, die man nicht sowol aus seinen eigenen Schrifften, als vielmehr aus vieler glaubwürdigen Leute mündlicher Erzehlung, so ihn im Leben gekant haben, aufgesetzt, Aus dem Holländischen Original und der Frantzösischen Uebersetzung verdeutscht, mit benöthigten Anmerckungen und Register versehen von Wigand Kahler.“ Lemgo 1734. S. 116 steht als neuer Titel: Das Leben Benedikt de Spinoza. Aus den Schrifften dieses bekandten Philosophens und aus dem Zeugniß vieler glaubwürdiger Leute, die ihn gekant haben, herausgezogen durch Johannem Colerum, Pred. der Luther. Gem. im Haag. Verdeutscht von W. K. Auf S. 115 findet sich ein Bild Despinozas mit der Bemerkung: ‚characterem reprobationis in vultu gerens.‘

Im Vorwort (nicht paginiert; vor S. 1) schreibt Kahler: „Inzwischen da ich dieses schreibe, kommt mir eine Übersetzung von Spinozae Leben zu handen, so zu Franckfurt und Leiptzig 1733 von einem, der sich nicht genant, heraus gegeben worden . . . Ich habe das Original des Holländischen fleißig mit der Frantzösischen Übersetzung zusammen gehalten, und gefunden, daß das Original an vielen Orten nicht nur vollkommener, indem die frantzösche (sic) Übersetzung einige Dinge übergangen, sondern auch weit nachdrücklicher rede und mir dieses im Deutschen zu Nutze gemacht.“ Kahlers Übersetzung ist übrigens breit und recht frei. Man hat sich meist an die

Seite

minderwertige, aber durch die beigefügten Anmerkungen interessante deutsche Übersetzung des Anonymus vom J. 1733 gehalten und das für die Despinoza-Literatur so wichtige Buch Kahlers fast ganz übersehen. Van der Linde nennt es allerdings: Vgl. Bibliografie blz. 28 vlg. No. 90—93; aber selbst ein so gründlicher Kenner wie M. Grunwald meint (Spinoza in Deutschland [1897] 51 f.), Kahlers Übersetzung sei mit der anonymen vom J. 1733 identisch.

7 **9)** M. Philipson, Leben Benedikt's von Spinosa (sic) (Braunschweig 1790). Vgl. SS. 27, 63, 115 ff. Drollige Geschmacklosigkeiten findet man z. B. auf S. 12 ff. Vgl. dazu Anton van der Linde: Spinoza. Seine Lehre u. deren erste Nachwirkungen in Holland (1862) XI.

10) K. H. Heydenreich, Natur u. Gott nach Spinoza I. Bd. (Leipzig 1789) XXI.

8 **11)** Dieterich Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie VI. Bd. (Marburg 1797), VI. Hauptst.: Spinoza 203 ff., das Leben bis S. 213. Vgl. auch: Vaderlandsch Woordenboek XXVII (1792) 297 f.

12) J. Gottl. Buhle, Lehrb. der Gesch. der Philos. u. einer kritischen Liter. derselben VI (1801) 725 f., vgl. 1009 f.

13) Zu Paulus u. Boulainvilliers: Paulus, Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia iterum edenda curavit . . . Henr. Gottl. Paulus. Jenae 1802—1803. Paulus übersah in seiner Ausgabe den von Philipson edierten Schluß des Briefes Despin. an Leibniz.

Boulainvilliers, Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa, par M. de Fénélon, Archevêque de Cambrai, par le P. Lami Bénédictin et par M. le Comte de Boullainvilliers (sic). Avec la vie de Spinosa, écrite par M. Jean Colerus, Ministre de l'Église Luthérienne de la Haye; augmentée de beaucoup de particularités tirées d'une Vie Manuscrite de ce Philosophe, faite par un de ses amis. A Bruxelles chez François Foppens 1731. Die „Vie de Spinosa" findet sich nach dem Avertissement S. 1—150.

Über Boulainvilliers' Leben u. Werk vgl. F. Colonna d'Istria: Spinoza, Ethique. Traduction inédite du Comte Henri de Boulainvilliers (1658—1722) publiée avec une Introduction et des Notes (1907). Introd. IX—XLIII. Boul. spricht auch noch über Despin. in seinem nachgel. Werk: Analyse du Traité Théologico-Politique (Londres 1767) z. B. p. 50 f.

Boulainvilliers war, wie man hauptsächlich aus seinem Büchlein „Lettre d'Hippocrate à Damagete", Traduction à Cologne chez Jacques Le sage Au Politique 1700, sehen kann, ungläubig u. Naturalist. In den unter seinem Namen veröffentlichten Schriften heuchelt er wie so viele damals in widerwärtiger Weise Glauben u. Anhänglichkeit an die katholische Kirche.

9 **14)** Zu Murr: Benedicti de Spinoza Adnotationes ad tractatum Theologico-Politicum. Ex autographo edidit ac praefatus est, addita notitia scriptorum Philosophi, Christoph. Theoph. de Murr (Hagae Comitum 1802). Über die Apologie Despin. S. 12. Sonstige interessante Notizen SS. 6 f., 8—18, 30—32. Auf S. 8 sagt Murr über den holländischen Colerus: „Belgice primum prodiit, Ultrai. 1698. 8." Diese fehlerhafte Datierung hat sich weit verbreitet; sie beruht auf einer Verwechslung mit Halmas Übersetzung der Skizze Bayles.

Lucas' Exemplar vom J. 1735 mit de Murrs Namen findet sich jetzt in der Hof- u. Staatsbiblioth. zu München.

Seite

10 15) Van der Linde 35 No. 119. — Über Lucas-Handschriften u. den „Hamburger"-Druck des Lucas (1735) vgl. Paulus II p. XVIII–XXXII; u. Collectanea de vita B. de Spinoza ebd. II. 593—604; 612—628. Über die von Paulus benutzten Handschriften, die sich noch in Göttingen befinden, vgl. meine Notizen im AfGdPh. XVIII (1904) 8 ff. Über die Mitarbeit Hegels: Hegel, Vorles. z. Gesch. der Philos. III[2] (1844) 336.

16) Lettre d'un ami du sens commun à un hollandais . . . Utrecht 1809. Über den Zweck des Ausschreibens der Leydener Gesellschaft 16 f. Den im Text erwähnten paradoxen Vorschlag liest man 38 f.; über die „Tugenden" Despin. verbreitet sich der Verf. 26 f.

11 17) Sabatier de Castres, Apologie de Spinosa et du Spinosisme. Den ersten Druck, als Bestandteil eines größeren Werkes, fand ich nicht. Der Satz im Text (S. 11) „Man wird ihr noch auf einer folgenden Seite . . . begegnen" ist 2 Zeilen später hinter Antonino Valsecchi einzuschieben.

18) Valsecchi Ant., Ritratti o vite letterarie e paralleli di G. J. Rousseau e del Sig. di Voltaire, di Obbes e di Spinosa. E Vita di Pietro Bayle. Op. post. Ven. 1816. Vgl. Linde, 35 f. No. 120. Das seltene Werk befand sich früher, wie es scheint, in der Wiener Hofbibliothek, wo es auch Ed. Boehmer gesehen hat (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik XXXVI [1860] 162). Es gelang mir nicht, es dort zu finden. Die Skizze über Despin. ist zweifellos geschöpft aus einem früheren Werk Valsecchis: Dei fondamenti della Religione et dei fonti dell' Empieta libri tre (Pad. 1768) III. 25 f., von dem später die Rede sein wird. Vgl. Anm. 78. 2.

19) Tennemann Wilh. Gottl., Grundriß[3] (1820) 290 ff. Gesch. der Philos. X (1817) 374 f.

20) Zu Gfrörer, Hegel u. Kalb: A. Gfrörer, Ben. de Spinoza opera Philosophica omnia (1830) XIX—LXIII.

Hegels Vorles. über Gesch. der Philos. wurden nach seinem Tod von Freunden herausgegeben. Die Lebensskizze Despin. steht im 15. Bd. der Werke, 2. Ausg. (1844) 332—334.

Dr. J. A. Kalb, Theolog.-polit. Abhandlungen von Spinoza (1826), Vorrede (1823) III f.

12 21) Über Shelleys Plan: Pollock Spinoza[2] (1899) 377.

22) Zamenspraken S. 9 f.

13 23) Ebd. 83 f.

24) Marbach, Philippson, Rietz. 1. G. O. Marbach, Gedächtnisrede auf Bened. von Spinoza (1831). Die beiden Zitate SS. 18 u. 21.

2. L. Philippson, Benedikt Spinoza in Dav. Fränkels ‚Sulamith', 7. Jahrg. 11 (1832) 327 f. u. Leipzig 1832 als Broschüre. (Vgl. van der Linde 36 No. 123.) Zweite Aufl. im Jahrbuch für Geschichte der Juden u. des Judentums II (1861) 189—257. „Die mehrfachen Abänderungen", von denen van der Linde a. a. O. redet, sind sehr unbedeutend. Vgl. Jahrb. a. a. O. 194. — Die falschen Urteile über Boulainvilliers stehen hier SS. 203 f. u. 209. Die Klage über die Unterlassung von Jubiläumsfeierlichkeiten 194.

3. Joh. Ern. Rietz, De Spinozismi fonte orientali Lundae 1839. Lebensskizze 5 f. 1667 als Todesjahr: 8.

15 25) Zu Berthold Auerbach: B. von Spinoza's sämmtliche Werke aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinozas. 2 Bände 1841. 2. Aufl. 1871.

Seite

Die Erzählung: ‚Spinoza, ein historischer Roman' erschien 1837. Die 2. Aufl. (1855) hat den Titel: ‚Spinoza, ein Denkerleben.' Das Urteil von P. A. S. van Limburg steht: De Gids XC (N. S. VIII; 1855) I 441 „De echte locale kleur ontvreekt aan menige vorstelling; het out-Hollandsch volkskarakter wordt dikwijls verkeerd begrepen" (Het Leven van een denker 409—443).

B. Auerbachs Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach I. 1884. Über Auerbach-Despinoza handelt ausführlich Grunwald 84 f., 331 f.

NB. Der 1907 erschienene Roman Spinoza von Otto Hauser (Wien) beruht auf fleißigen Studien über Zeit und Persönlichkeiten. Das Psychologische des Helden ist mit Liebe u. Geschick gezeichnet, aber historisch nicht zu rechtfertigen. Das Häßlich-Leidenschaftliche stößt manchmal ab. Despinozas intellektuelle Entwicklung ist ganz ungenügend geschildert. Über einen andern Despinoza-Roman vgl. Anm. 35. 2 zum 5. Kap.

26) Die französ. Forscher: Amand Saintes, Saisset, Prat. 1. Am. Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa, fondateur de l'exegèse et de la philosophie modernes (1842). Seine Forschungsreisen u. die von ihm benutzte Liter.: XI—XX.

2. Emile Saisset gab seine französ. Despinoza-Übers. 1842 u. dann in 3 Bänden 1861 u. 1872 heraus. Das Leben Despin. steht im 2. Band.

3. J. G. Prat, Oeuvres complètes de B. de Spinoza. Traduites et annotées 1863. Das Werk kam über den ersten Band nicht heraus u. enthielt außer den Biographien des Lucas u. Colerus nur noch die Übersetzung der cartesianischen Prinzipien u. der metaphysischen Gedanken.

27) Orelli, Bruder, Ritter, Sigwart. 1. Konr. v. Orelli, Spinoza's 16
Leben u. Lehre (1843). Leben: 3—27 (2. Aufl. 1850).

2. Karl Herm. Bruder, Ben. de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Ed. stereotypa 1843. 3 Bände. S. VII spricht er über Lucas (1735): „Quem librum satis rarum in bibliotheca Lipsiensi senatoria repertum ipse denuo contuli." Auf S. IX verbessert er die Angabe Colers, Despin. sei 1664 nach Rijnsburg gezogen u. sagt: „Anno 1661 secessit Rhenoburgum prope Lugdunum Batavorum."

3. Heinr. Ritter, Gesch. der Philos. XI (1852) 260—274.

4. H. C. W. Sigwart, Gesch. der Philos. (1844) 24 f.

28) Zu Ed. Boehmer: „Spinozana" in der Ztschr. f. Philos. u. phil. 17
Kritik. No. I: XXXVI (1860) 121—166; No. II u. III: XLII (1863) 76—121; No. IV, V, VI: LVII (1870) 240—277. Über seine holländ. Reise spricht er in No. I; Colerus-Monnikhoff: I S. 121 f.; vgl. auch Boehmer, Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine . . . lineamenta (1852) 46 f. — I S. 145: die Entdeckungen van Vlotens u. Mullers; 156 f.: Beschreibung des Lucas-Druckes von 1719; 157: Notiz über die Lucas-Mscr. der Arsenal-Bibl. in Paris; 162 f. zählt Boehmer seltene Bücher zur Despinoza-Liter. auf; ebenso No. II 89 f.

29) Muller, van Vloten. Über die Entdeckungen dieser beiden Ge- 18
lehrten vgl. auch van Vloten im Algemeene Konst- en Letterbode (1853) No. 10 u. 11, I 150—157; 168—173; van der Linde in Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik N. F. XLV (1864) 301 f.

Die drei Werke van Vlotens über Despinoza sind: 1. Ad B. de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum, continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas

Seite

ineditas et ad eas vitamque philosophi collectanea (1862). 2. Baruch d' Espinoza, zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd" (1862). 3. Dasselbe Werk in zweiter Auflage mit verändertem Titel: Benedictus de Spinoza naar leven en werken, in verband met zijnen en onzen tijd geschetst (1871).

Das mißbilligende Urteil Ed. Boehmers steht in der Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik XLII (1863) 88; das Urteil von C. B. Spruyt in De Gids 1875 II 32 u. 33; vgl. auch 227 f.; das Urteil van der Lindes Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik XLV (1864) 303. Eine scharfe Kritik der Ungenauigkeiten van Vlotens schrieb O. Meinsma AfGdPh. IX (1896) 221 f.

19 30) Van der Linde, Saisset, Lehmans. 1. Ant. van der Linde, Spinoza. Seine Lehre u. deren erste Nachwirkungen in Holland I.-D. (1862). Desp.'s Leben in der Einleitung. Ungünstige Urteile über den Charakter des Philos.: VI, XI f., XIII u. bes. XXV f. u. XXIX.

2. Emile Saisset in der Revue des deux mondes XXXII (1862) 333 f.

3. J. B. Lehmans aus Nimwegen, Spinoza. Sein Lebensbild u. seine Philosophie J.-D. (1864). Über Desp. Charakter 29, 37 f. Über Desp. „Verrat" XVI f.

21 31) Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philosophie. Descartes u. seine Schule II. 2. Aufl. (1865) (1. Aufl. 1854), 3. Aufl. 1889, 4. Aufl. 1897, Jubiläumsausg. 1897—98. Der Vortrag vom Jahr 1865 ist betitelt: Spinoza's Leben u. Character. — In der 3. Aufl. sind die Gesamtausgaben der Werke Despin. aufgezählt auf S. 191; van Vloten-Land fehlt. Lucas (1735) wird zitiert auf SS. 102, 117, 126, 129 etc. — Der Ausfall gegen Gfrörer ist zu lesen auf S. 181.

22 32) H. Bröchner, Benedict Spinoza. En Monographie (Kjöbenhavn 1857). Nachrichten über dieses fleißig gearbeitete Buch verdanke ich dem hochw. Herrn Marc. Fonlupt (Kopenhagen). Das Leben Desp.s steht im 1. Kap.

23 33) Graetz X (1868). 3. Aufl. besorgt von M. Braun 1897. Über Despinoza 168 f., VI f. in der 1. Aufl.; 3. Aufl. 153—233 u. 399 f. Die Konjektur über Despinozas Geburtsort steht auch noch hier S. 402 (1. Aufl. VI ff.). Für einen an ruhige, objektive Darstellung gewöhnten Historiker ist die Lesung von Graetz' Geschichtswerk eine Qual wegen der glühenden Leidenschaftlichkeit, von der er sich beständig gegen alle und alles, was ihm mißfällt, so zumal gegen das Christentum, hinreißen läßt.

34) Bibliographisches zu Despinoza. 1. A. van der Linde, Benedictus Spinoza. Bibliografie (1871).

2. Pollock, Spinoza His life and philosophy 1880. Bibliograph. Material in der Introduction. In der 2. Aufl. 1899 ausgelassen.

3. Grunwald, Spinoza in Deutschland (1897); Bibliographisches: 361—370.

4. Alex. Raciborski, „Etyka" Spinozy krytycznie rozebrana i z tegoczesnym Materyalizmem zestawiona (1882). (Die „Ethik" Spinozas kritisch untersucht u. mit dem modernen Materialismus verglichen.)

Bibliographisches: 447—481 (271 Nummern).

24 35) Holländische Forschungen. 1. M. F. A. G. Campbell gab den holländ. Colerus 1880 im Haag heraus.

2. W. Meijer, Die kleineren Arbeiten dieses Gelehrten werden an Ort u. Stelle angeführt. Seine Ausgabe der Briefe Despinozas erschien im Haag

Seite

1903: „Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza." Das Buch enthält noch eine Transkription, eine holländische, deutsche und englische Übersetzung u. wertvolle Erläuterungen. Es erschien nur in numerierten Exemplaren.

3. C. B. Hylkema, Predik. bij de Doopsgezinde Gemeente te Zaandam: Reformateurs. Geschiedkundige Studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw. Eerste stuk 1900. Tweede stuk 1902.

4. Cd. Busken Huet, Het Land van Rembrand. 1882—84. Mehrere Auflagen. (Vgl. Rez. von P. J. Blok in der Revue histor. XXX [1886 I] 187 f.).

5. G. H. Betz, Het Haagsche leven in de tweede heeft der zeventiende eeuw (1900).

6. P. J. Blok, Geschiedenis van het Nederlandsche Volk.

7. Js. Vogels S. J., Bened. de Spinoza in: Studiën op Godsdienstig, Wetenschappelijk en letterkundig gebied XXIX. 48 (1897) 449 f.

36) A. Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen 25
Briefen geschildert (1888). Das Mißverständnis über die portugiesisch geschriebene Apologie 4. Über das Alter der Biographie des Lucas 13 f.

Über Hudde als Adressaten Despinozas 44 f. Chronologie 27 f. Die Kritik Köhlers 15 f., 20 f.

Benito F. Alonso, Los Judíos en Orense (siglos XV al XVII) 1904.

37) 1. Mor. Brasch, Bened. v. Spinoza's System der Philosophie nach 26
der Ethik und den übrigen Tractaten desselben in genetischer Entwickelung dargestellt und mit einer Biographie Spinoza's versehen (1870). S. 1 spricht er über „Olympia", van den Endes Tochter.

2. R. Willis, Bened. de Spinoza; his life, correspondence and ethics. (1870). Das Urteil Auerbachs über ihn findet sich in Auerb. Despinoza-Übersetzung I (1871) XI.

3. Joh. Huber, Kleine Schriften (1871): Spinoza 87—133. Über Oldenburg: 99; über die zwei Schwestern des Philos. 98; über den Auflauf des Pöbels 96.

38) Hugo Ginsberg: a) Die Ethik des Spinoza im Urtext (1875) 27
Einl. 5—56; zu Stolle: 20 f. b) Lebens- und Charakterbild Baruch Spinoza's nach den vorhandenen Quellen entworfen (1876). Calerus steht SS. 10, 12, 16. Lucas S. 16. Ohne Bedeutung ist auch der Artikel Spinoza im Biogr. Woordenboek der Nederl. (A. J. van der Aa) (1874) XVII II. 919 f.

39) Weise, Coronel u. Betz. 1. Hermann Weise, Kurze Darstel- 28
lung von Spinozas Leben. Progr. des K. Gymn. zu Salzwedel (1876). Quellen SS 4, 6, 16, 17, 18, 24 etc.

2. Dr. S. Sr. Coronel, Baruch Spinoza im Rahmen seiner Zeit. (Aus dem Holländ.). 1873. Vgl. S. 7 Anm. „Specimen artis ratiocinande (!) naturales (!) et artificiales (!) 8 „Anton v. d. Lenden (!)" 10 Anm. „Monane (!) b. Israel". 46 „Betrachten wir ihn dort, wie er sich uns zeigt im Jahre 1670, als er eingezogen war bei dem Sollicitor-Militär (!) van der Spych (!) auf dem Parilivensgracht (!)".

3. Dr. H. J. Betz, Levensschets van Bar. de Spinoza met een kort overzicht van sijn stelsel. 1876.

40) Das Jahr 1877. 1. Theod. Camerer, Die Lehre Spinozas.

Seite

2. M. v. Straszewski, Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm. (Die Philos. Sp.'s u. der heutige Pantheismus.)

3. J. P. N. Land, Ter gedachtenis van Spinoza. Wertvolle Anmerkungen 48 f.

4. Renan, Spinoza, un discours. Neu gedr. 1884 in „Nouvelles études d'histoire religieuse 499 f. Deutsch von Rich. Lesser (1877) im 15. Heft der ‚Sammlung gemeinnütziger populär-wiss. Vorträge".

5. W. Windelband, Zum Gedächtnis Spinozas. Vtjschr. f. wiss. Philos. I (1877) 419 f.

6. M. Heinze, Zum Gedächtnis Spinozas an seinem 200jährigen Todestage. „Im neuen Reich" 1877 (No. 9) 337—351. Interessant ist hier der Vergleich mit neueren Problemen, 344.

7. Har. Höffding, Spinozas Liv op Läre (1877).

8. Dr. Rothschild, Spinoza. Zur Rechtfertigung seiner Philosophie und Zeit. Eine Denkschrift zum 200jähr. Todestage (1877). Über Clara van den Ende 15 u. 16 u. Anm. am Schluß.

Unbekannt blieb mir: Tobias Cohn, Spinoza am 2. Säkulartage seines Todes (1877); vgl. Raciborski No. 177 S. 471).

31 41) Englische, französische, dänische Lit. u. Bolins Werk.

1. Fred. Pollock, Spinoza, his life and philosophy (1880). 2. ed. 1899.

2. J. Martineau, A study of Spinoza 1882 u. 1883. Neue Aufl. 1899.

3. Wilh. Bolin, Spinoza, Ein Kultur- und Lebensbild (IX. Bd. der Geisteshelden) (1894).

4. Nourrisson, Spinoza et le naturalisme contemporain 1866.

5. Fr. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne I (1854) 299 f. Neue Ausg. 1868.

6. Léon Brunschvicg, Spinoza ouvr. couronné par l'acad. des sc. mor. et polit. (1894).

Das Leben 204—224. Das Werk erschien in zweiter Auflage 1906.

7. H. Höffding, Gesch. der neueren Philos. (übers. v. F. Bendixen) I (1895) 324 f. u. 577 f. Das dänische Original erschien meines Wissens 1887.

32 42) K. O. Meinsma, Über die Unzulänglichkeit der bisherigen Biogr. Sp.'s. AfGdPh. IX (1896) 208—224.

Von demselben 1896: Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten.

Deutsche Übers. von Lina Schneider (1909).

Das Urteil Wyzewas in der Rev. d. deux m. CXXXVI (1896. 4) 700. Zu vgl. auch das Urteil Bijvancks in „De Gids" (Apr. 1896) u. van Vlotens im Nederl. spect. (4. Apr. 1896).

33 43) Couchoud, Kostyleff, Freudenthal, Meijer. 1. Paul Louis Couchoud, Benoit de Spinoza, (in der Sammlung „Les grands philosophes" von Piat) (1902); p. 39 über Meyer, Simon d'Uriès (sic) u. Balling: „C'étaient trois professeurs juifs probablement mais émancipés de la synagogue" (!). Sehr schöne Charakteristiken findet man S. 35 u. 273 f.

2. Nicolas Kostyleff, Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie (1903) 135—154; Todestag: 154; L. Meyer und Vries als Juden 148.

3. J. Freudenthal, Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. I. Band. Das Leben Spinozas (1904).

Seite

4. W. Meijer, Bened. Despinoza. Elsevier's geillustr. maandschrift XI (Nov. 1901) 735 f.

44) Geschichten der Philosophie, die Jewish Encycl. u. a. m. 35

1. Karl Vorländer, Gesch. der Philosophie II (1903) 93 ff. Das im Text Bemerkte bezieht sich natürlich nur auf diese Ausgabe.

Der Artikel Spinoza in der Encyclop. Britannica ist veraltet; der im „Nouveau Larousse" unbrauchbar.

2. The jewish Encyclopedia XI (1905) S. 511—520. Der Artikel bringt interessante Abbildungen. Die biographischen Angaben sind eklektisch. Von sonst selten angezogenen Werken notiere ich (p. 520): J. Jacobs, Jewish Ideals pp. 49—56. Sal. Rubin, Teshubah Nizzahat (Wien 1857); S. Bernfeld, Da' at Elohim pp. 521—530 (Wilna 1898). J. S. Spiegler, Gesch. der Philosophie des Judentums (1900). Dr. W. Meijer (Haag) macht mich aufmerksam, daß Kerckring (vgl. S. 30) längere Zeit bei den Rohans gewohnt habe; durch ihn und nicht bloß durch van den Ende mögen die Rohans von Despin. gehört haben; deshalb werden sie für sein Porträt Interesse gehabt haben.

45) Zu den Grabinschriften u. Isaac da Costa vgl. 2. Kap. Anm. 1 36 und 2. Nach einer brieflichen Mitteilung Herrn W. Meijers (Haag) sind beide Schreibweisen Ouderkerk und Ouwerkerk zulässig; die erste scheint die richtigere zu sein.

46) Erste Ausg. des Bücherverzeichnisses aus dem Nachlaß Desp.s von A. J. Servaas van Rooijen: Inventaire des livres formant la Bibl. de B. Spinoza . . . (1889). Freud. hatte für seinen Abdruck (160 f.) eine neue Kollation W. Meijers (Haag) zur Verfügung. (Vgl. Freud. 273 u. 154 No. 65.) Einen Aufsatz über diese Bibl., allerdings von manchen Mißverständnissen durchsetzt, schrieb Nourrisson in der Rev. d. deux m. CXII (1892. 811 f.). Vgl. auch Meinsma 351 f. Sonderbarerweise hat sich das Zentralblatt für Bibliothekwesen mit der Frage nicht gebührend befaßt. Es enthält meines Wissens nur 2 Notizen, IV. 282 u. IX. 532.

47) Die Pamphlete abgedr. bei Freud. 194 nach v. d. Linde No. 62 37 u. Meinsma 358. Vgl. auch Grunwald 284 f. Die Äußerungen Tschirnhausens Freud. 207, 216; Leibniz bei Freud. 201, 202—203, 205—206, 218, 220, 235. Über Huygens vgl. Despinozas Werke (Ed. V. L. 1905) II. 315 n. Ausgelassen ist hier ein Brief Huygens' an seinen Bruder Konstantin vom 9. Sept. 1667: „Le Sieur Spinosa a ce que je vois n'a pas encore guere approfondi cette matiere, et vous estes peu charitable de le laisser ainsi dans l'erreur." (Oeuvres compl. de Chr. Huygens VI (La Haye 1895) 148). Alle Stellen abgedr. bei Freud. 191 f.

48) Stouppe. Brun. 1. Anonym, tatsächlich von Joh. Bapt. Stouppe: La religion des Hollandois, representée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roy, A un Pasteur et Professeur en Theologie de Berne. (Cologne, Pierre Marteau, 1673.)

Über Stouppes Leben und Beziehungen steht manches in Bruns Préface zu seiner Gegenschrift (vgl. unten). Man darf es natürlich nur mit Vorsicht benutzen. Über Stouppe und sein Buch zu vgl.: M. Guggenheim „Zum Leben Spinozas u. die Schicksale des tract. th. pol. (Vtjschr. f. wiss. Phil. XX (1896) 121—142, bes. 129 f. Sonst über Stouppe: Schweiz. Lex. v. Hans Jak. Len XVII 719 f.; Girard, Hist. abrégée des officiers suisses III 103 f. Ed. Rott,

Seite

Invent. sommaire des docum. relat. à l'hist. de Suisse V. partie, 297 f. Stouppe † 1692 in Mons an einer Wunde, die er in der Schlacht bei Steinkerke erhielt. Bibliographische Mitteilungen verdanke ich Herrn Franz Zelger, Luzern. Die Stellen über Desp. finden sich bei Stouppe auf den SS. 65—67 u. 107—109 abgedr. bei Freud. 195 f.). Über die Zeit der Abfassung und des Druckes zu vgl. Byvanck (Gids, 1896, 182 ff.) und Freud. 293 f.

2) La veritable religion des Hollandois avec une Apologie pour la religion des Estats Generaux des Provinces Unies. Contre le Libelle Diffamatoire de Stoupe etc. . . . par Jean Brun, Ministre du Roy des Armées etc. (Amsterdam, Abr. Wolfgank 1675.)

Braun war ein Pfälzer. Vgl. H. L. Benthem, Holländ. Kirch- und Schulen-Staat (1698) II 273. Dr. Joh. Braun(us), „welcher zwar klein von Person, aber groß von erudition ist".

Über Stouppe und Despinoza schreibt Brun 158 f. u. 164. Abgedr. bei Freud. 199 f.

39 49) Die Lebensskizze des J. Jelles steht in der Editio princeps (latein. Text) auf den ersten drei Seiten der „Praefatio".

In der holländ. Ausg. De nagelate Schriften van B. D. S. (1677) auf den ersten Seiten der ‚Voorreeden'. Über die Schrift van de Regenboog heißt es hier S. 4: 'ten waar misschien een klein Geschrift van de Regenboog 't welk hy, gelijk men weet, gemaakt heeft, en dat, zo hy 't niet verbrant heeft, gelijk gelooft word, noch by d'een, of d'ander, zonder dat men weet by wie, berust.

42 50) 1. Über den kritischen Wert der holländischen Ausgabe der Briefe: Leopold, Ad Spinozae Opera Posthuma 84 f.

2. Alfr. Stern, Über einen bisher unbeachteten Brief Spinozas u. die Korrespondenz Spinozas u. Oldenburgs im Jahre 1665 (Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wissenschaften u. der Georg-Augusts-Universität aus dem Jahre 1872, 523—537).

43 51) Leibniz' Werke Ed. C. J. Gerhardt, Die philosoph. Schriften I (1875) 129, 123 u. 127. Vgl. auch a. a. O. 131 f.

47 52) Freud. 1—25 u. 239—241.

53) Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang 13 f. — Meinsma XV f. — Dunin-Borkowski, Zur Textgeschichte u. Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Benedikt Despinozas. AfGdPh. XVIII (1904) 1—34. Hier beschrieb und wertete ich die Handschriften.

Gegen diesen Artikel schrieb Freudenthal in ZfPh. 126 (1905) 189—208: Über den Text der Lucasschen Biographie Spinozas. — Durch diesen Artikel ward ich in einigen meiner Annahmen erschüttert. An wesentlichen Punkten halte ich aber fest. So scheint mir z. B. das Präsens reprennent (Freud. Lucas 24. 3: reprirent) nach wie vor die sichere Originallesart und ein unumstößlicher Beweis zu sein, daß Lucas im Jahr 1678 schrieb. Darüber schrieb auch W. Meijer, der treffliche Kenner: „waard vor de gissing dat Lucas ongeveer 1678 geschreven heeft en dus de oudste bron voor diens leven mag heeten op het verrassendst bevestigd wordt" (Verslag omtrent de lotgevallen van het Spinozahuis van 15 Mei 1904—10 Juni 1905, blz. 2). Ähnlich denke ich über andere Lesarten. Die Lesarten, welche sich in der Wiener-Pariser Gruppe und in den Nouv. littér. (resp. im Amsterdamer Druck) finden, sind folgende (die Zitate beziehen sich auf die Lucas-Ausgabe bei Freud.):

3. 18 et tranquille del.
4. 15 statt les livres Authentiques: l. l. les plus authentiques
4. 30 wie N. (= Nouvelles littér.)
4. 37 „ „
5. 36 „ „
6. 3 „ „
6. 9 „ „
6. 27 statt sûrement: sensiblement
6. 29 wie N.
6. 30 „ „
6. 34 „ „
7. 33 „ „
7. 34 „ „
8. 3 lies: que des raisons
8. 19 lies: de ses menaces
8. 29 wie N. (bis)
9. 10 „ „
9. 21 „ „
10. 6 Plural zu setzen: qu'ils croyëroient etc.
11. 13 wie N.
11. 25—28 wie N.
11. 29 wie N.
12. 3 „ „
12. 7 „ „
12. 19 „ „
13. 2 wie N.
13. 4 „ H. (= 2 Druck von 1719)
13. 8 „ N.
13. 10—13 wie N.
13. 14 wie N.
14. 23 „ „
16. 3 lies: du fond
16. 26 u. 35 wie H.
17. 14 wie N. (bis)
17. 15 lies: sa vertu (?)
17. 18 lies: mais si
17. 19 wie N.
[17. 32—18. 29 wie N.]
19. 23 wie N.
20. 3 „ „
20. 11 lies: dans la Bible
22. 8 „ tomber insensiblement
22. 31 „ a jamais rien fait
22. 35 avant lui del.
23. 6 wie N.
23. 11 „ „
23. 12 lies: dans ses ardentes occupations
23. 18 etc. wie N.
23. 29 statt pour — par
23. 31 wie N.
24. 22 „ „

Außerdem halte ich noch folgende Lesarten für sicher ursprünglich:

1. Es wird fast überall Mr. de Spinosa zu schreiben sein
2. 5. 4 pour se dérober aux autres del.
3. 5. 8 qui se disoient ses plus particuliers amis
4. 5. 12 de leur doute
5. 6. 14 pour le present
6. 8. 7 s'il se souvenoit du bon exemple qu'il luy avoit donné
7. 11. 9f. il exagere ... et demande ... que l'accusé soit banni
8. 11. 18 des blasphèmes
9. 11. 20 D'autre costé
10. 12. 20 ne se pouvoir resoudre
11. 16. 18 de la guerre de 1672
12. 17. 6f. il avoit une qualité que j'estime d'autant plus qu'elle est rare dans un Philosophe; il estoit extremement propre et ne sortoit jamais qu'il ne parut . . .
13. 19. 11 De quoy s'étonnant un des ses amis, qui ne le quittoit gueres: que nous serviroit . . .
14. 20. 12 prière, laquelle estant finie
15. 20. 20 marques de la veritable hypocrisie et de la fausse pieté
16. 20. 21 malgré toute sa resistance
17. 20. 23 au dessus
18. 21. 15 qu'on trouve
19. 21. 16 en quoy consiste
20. 22. 16 qui ne lui témoignat
21. 24. 2 car quoy qu'il n'ait pas eu le bien de voir la fin
22. 24. 3 reprennent
23. 24. 12 ainsi que nous l'avons appris de ceux . . .

Seite

Zu dem genannten Aufsatz Freudenthals möchte ich noch einiges bemerken. Da sich im kritischen Apparat der von Freudenthal herausgegebenen Lucasschrift über Despinoza Lesarten finden, welche in keinem der von ihm benutzten Texte stehen, hatte ich in meinem Artikel bemerkt, es sei dies ‚unbegreiflich'. Selbstredend wollte ich nur die Unverständlichkeit dieser Tatsache konstatieren und nicht etwa, wie er angenommen zu haben scheint, von einer unbegreiflichen Nachlässigkeit sprechen. Prof. Freudenthal warf mir sodann vor, ich hätte mehrere Lesarten aus den beiden Dresdener Handschriften nicht aufgenommen. Ich bin ihm natürlich für seine Bemerkungen sehr dankbar; da es aber für meinen Zweck gar nicht erforderlich war, alle abweichenden oder auch nur alle für mich günstigen Stellen aus jenen zwei Manuskripten aufzunehmen, kann man höchstens bei zwei oder drei Lesarten von einer Unterlassung reden. Auf einem Mißverständnis beruht ferner ein von Prof. Freudenthal gegen die von mir ausgewählte Orthographie ausgesprochener Tadel. Wenn die zwei Pariser und die Wiener Handschriften miteinander übereinstimmten, hielt ich den Wortlaut des Textes in den meisten Fällen für gesichert; da nun aber die Schreibweisen vielfach voneinander abwichen, die Orthographie des Originals überhaupt nicht mehr herzustellen war, und ich keinen unnützen Ballast mitschleppen wollte, wählte ich eine der vorliegenden Schreibweisen; nur so ist mein Satz zu verstehen (S. 27): „In meinem Verzeichnis wandte ich jene Rechtschreibung an, welche ich aus Wahrscheinlichkeitsgründen für die ursprüngliche hielt." Ganz anders liegt die Sache in Freudenthals Textausgabe: Hier sind orthographische Abweichungen der Vorlagen willkürlich angemerkt oder ausgelassen, wie ich auf S. 6 meines Aufsatzes nachgewiesen habe.

Freudenthal urteilt in der eben genannten Zeitschrift zu günstig über Lucas' Stil. Mein Urteil stimmt überein mit dem eines späteren Redakteurs der Quintessence (4. Okt. 1723): „Le sieur Lucas son fondateur écrivait Dieu sait comment; son style bas, sa fade poésie et les flots d'impertinences, qu'il répandait sur le parti qu'il pouvait insulter impunément, font sont caractère; que le lecteur juge là-dessus d'un tel écrivain."

50 54) Zu Lucas: Eug. Hatin, Les gazettes de Hollande et la presse clandestine aux XVIIe et XVIIIe siècles (1865) 181--188 (cf. 96). — Die Bemerkung K. H. Heydenreichs (Natur u. Gott nach Spinoza I S. XXIII A.), im Teutschen Merkur vom Mai 1788 werde unser Lucas erwähnt, ist ganz unrichtig. Im Aprilheft (359 f.) und Juniheft (489 f.) des Jahrg. 1788 findet sich allerdings ein Bericht über einen Lucas. Es ist das aber der bekannte Reisende Paul Lucas.

W. Meijer, De strijd der Refugié's in Holland tegen het staatsbeleid van Lodewijk XIV. (Overgedrukt uit de Tijdspiegel 1904). Vgl. hier besond. 6 f. u. die „bijlagen" S. 12—16.

Wertvolle Nachrichten übermittelten mir brieflich Herr W. Meijer u. der Bollandist Alb. Poncelet S. J.

51 55) Sturm, Pufendorf, Limborch, Beverland, Bekker.

1. Sturm, De Cartesianis et Cartesianismo brevis Dissertatio quam annuente Summi Numinis Gratiâ sub praesidio M. Joh. Christophori Sturmii, Phys. et Mathem. P. P. in auditorio maiori publice defendet Georg. Sebast. Kraus Noribergensis ad d. 31. Martii MDCLXXVII. (Altdorffi, Joh. Henr. Schoennerstaedt.)

Seite

Das Original enthält mehrere sinnstörende Druckfehler, welche Freudenthal in seinem Abdruck (S. 204) meist mit aufgenommen hat. Ich gebe im folgenden einen kritischen Text.

15. „Ac tum quidem, cum nobis innotuisset, miserandus homuncio [incesserat enim etiam nostrum, cum multis animum, exoticum hoc anima] ⟨lies animal ohne die Klammer⟩ videndi curiositas] in obscuro degebat, nec ausus execrandas opiniones suas evulgare, imo ne utile quidem id futurum ratus, quod illis contraria credere nemini novicum ⟨lies nocivum⟩ esse posse ipsemet iudicare ⟨lies iudicaret⟩: postmodum autem evectus, ut audio, ab iis, quos nescio an sors inimica, an iusta Nemensis ⟨lies mit Freud. Nemesis⟩, horrendo intentu tantum non in nihilum redigit ⟨lies redegit⟩, altum spirare cum occoeperit et publicis scriptis venenum haut adeo occultum amplius evomere, quinimo, quod Amicus e Belgio pronuper dux ⟨lies mit Freud. redux⟩ pro certo retulit, per emissarios etiam longe lateque spargere;" etc.

2. S. Pufendorf, Der Brief Puf.s an Thomasius vom 19. Juni 1688 veröffentlicht von Varrentrapp. Hist. Zt. 70 (1893) 30 f. Zur Stelle: 33.

3. Phil. van Limborch, Brief an Velthusius bei Meinsma, Bijl. VII, 9 f. (auch Freud. 193). Brief an Clericus, Meinsma, Bijl. X, 13 f. (auch Freud. 211). Limborch bei Hallmann: Freud. 221.

4. Hadr. Beverland, De peccato originali (1679) 4 u. 110 (auch Meinsma, Bijl. XII, 16).

5. Balth. Bekkers Urteil bei Georg. Hornius, Kerkelyke en wereldlyke historie (1683) § XLIX f. (bei Freud. 211 f.).

56) Reisebericht Stolle-Hallmann bei Freud. 221—232. 53

57) Chevraeana II (1700) 99 (Freud. 219, van der Linde n. 83). St.- 54
Evremond, Oeuvres, Ed. des Maizeaux (1726) I 108. Nach Freud. 237 f. Als Skeptiker hielt St.-Evremond wenig von Despinozas Philosophie. Vgl. Oeuvres II 183 f.

58) Das Märchen aus dem mercure galant (Sept. 1702, nach Bayle) bei Freud. 220. Die Anekdote Gilles Menage's in den „Menagiana" III 30. Despinoza soll aus Frankreich als Franziskanermönch (cordelier) verkleidet geflohen sein. Cordelier heißt nicht „Schuster" (!), wie Kuno Fischer (Spinoza[3] 94) übersetzt.

Die Erzählung des Prof. Schurtzfleisch bei Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten (1714) II 2, 95 (auch Freud. 236).

Bayle bei Freud. 33 ff.

Bayles Nachricht über das „Glaubensbekenntnis" findet sich in der Anm. y des Art. Spinosa in seinem Dictionn. (vgl. Freud. 32 Anm. 1).

59) Van der Linde, Bibliogr. 33 n. 110 (Aus der Bibl. des sciences 55
et des beaux arts XIX [1763] 415).

60) H. L. Benthem, Holländ. Kirch- u. Schulen-Staat (1698) II 4. Kap. 56
§ 78, 350 f. — Die Notiz Antons (Ende des 17. Jahrh.) bei Grunwald 286.

61) Lettres juives ou correspondence philos., histor. et critique entre 57
un Juif voyageur... et ses correspondents. Nouv. éd. II (1764) Lettre XLVI 171.

62) Die Polemiker. 1. Christian Kortholt sen., De tribus impostoribus magnis liber, cura editus Christiani Kortholti, S. Theol. D. et Professoris primarii (Kiloni 1680). Sectio III. De Benedicto Spinosa 139—216. 139: „Occupat extremum scabies! Quis vero ille? Benedictus est Spinosa,

quem rectius Maledictum dixeris; quod spinosa ex divina maledictione terra (Gen. III, 17. 18) maledictum magis hominem et cuius monumenta tot spinis obsita, vix unquam tulerit."

140: „inter Christianos nomen professus." Despinozas Briefe werden vielfach verwertet.

2. Kettner, De duobus impostoribus, B. Spinosa et Balth. Bekkero cap. I (unpaginiert). Die im Text genannten Stellen lauten: A. a. O. § 2 u. § 3: „modo sputum Hobbesii lambit, modo Philosophiae Cartesianae se consecravit." § 4: „Tantus vero in eo ardor flagravit, tanta veritatis indagandae cupiditas exarsit, ut testantibus iis, quorum domicilio utebatur, per tres continuos menses in publicum non prodierit." § 2: „Ferme eiusdem insaniae contagium invasit Spinosam, quod pestilenti lue Urielem Acostam corrupit, qui in exemplari vitae humanae eandem sibi opinionem tribuere haud veretur. Vid. eius vitam in Append. Collationis Limburgii cum erudito Judaeo." Der Satz Kettners § 1 „quoniam foedus antiquum tam Judaei, quam Christiani, novum autem soli Christiani suffragio suo approbarent" ist wörtlich aus jener Selbstbiographie Dacostas Exemplar vitae humanae herübergenommen, aber aus dem Zusammenhang herausgerissen und an dieser Stelle bei Kettner vollkommen sinnlos. Vielleicht liegt aber nur ein Versehen des Setzers vor, welcher den an den Rand geschriebenen Satz falsch einfügte. Er wäre dann einfach so zu lesen: „Postquam vero ob ciborum prohibitorum usum in Synagoga nudato corpore flagellis caederetur, aegre hoc ferens inter christianos nomen professus est, quoniam foedus antiquum usw. bis approbarent; sed mox illum facti poenituit et nulli plane religioni se addixit." Gleich darauf folgt der aus § 2 angeführte Satz über Despinoza und Dacosta.

3. Spanhemius, Appendix 638—643 handelt über Despinoza: „... prodiit hoc in Belgio Benedicti Spinosae, post Judaismum ab eo eiuratum, et Religionem omnem pectore excussam, Tractatus Theologico-Politicus, pro libertate quam vocavit philosophandi; ne ad impia et nefanda Operis Postumi (sic) deflectam" (638) und „ivitque iam Auctor ille in locum suum" (643).

4. A.(driaen) V.(erwer) 'T Mom-aensicht der Atheistery afgerukt door een Verhandeling van den aengeboren stand der Menschen vervattende ... voornamentlijk een grondige Wederlegging van de tegenstrijdige Waen-gevoelens en in't bysonder van de geheele Sede-Konst van Benedictus de Spinoza. Amst., Wilh. Goeree 1683.

Voorreden (unpaginiert): „van Joodsche Ouders geboren; in der selver gesintheit opgevoed en onderwesen onder Rabbi Levi Mortéra, en naderhand om sijn vremd gevoelen, van de Joden afgesneden; scherp en naeu-uythalend in naturelijke redenkaveling, met welkers onderwijs hy sedert sich alhier ook eenigen tijd er-neerde; eindelijk verhuyst naer en ontrend 'sGravenhage, alwaer hy in een eensaem leven sijne dagen heeft geëindt in den Jare naer onses Heeren Jesus Christus geboorte 1677. sijnes ouderdoms het 44e."

5. Sal. van Til, Het voorhof der Heidenen voor de Ongeloóvigen geopend (1694 u. 1696). 5 f.

6. J. Oudaans Gedicht ist teilweise (das Original ist um 16 Zeilen länger) bei Freud. (212 f.) abgedruckt. Über Condés Kreis vgl. F. T. Perrens: Les libertins en France au XVIIe siècle (1896) 158 f. Perrens' Buch ist kenntnisreich, aber leider höchst unkritisch und tendenziös.

Seite

7. Arnold (Gottfr.), Unparteyische Kirchen- u. Ketzer-Historie (1700) II 585 ff.

8. Die Folio-Broschüre vom J. 1702 erschien anonym. Die zitierte Stelle steht im Vorwort: Despinozas Leben 9—11. Vgl. auch van der Linde 26 No. 84.

63) Bayle und Kortholt jun. 1. Bayle. Bayles Artikel über De- 60
spinoza ist abgedruckt bei Freud. 29 f. (nach der Ausg. von 1702). Despinozas Besuch bei Condé bespricht Bayle in seinen Oeuvres diverses. Freud. druckte die Stelle nach der Ausg. von 1732 (IV 872) ab (Freud. 34 f.). Daß Bayle einiges direkten mündlichen Mitteilungen van der Spycks verdankt, wie Freud. meint (Spinoza I 319, 3 u. 4), ist unerweisbar und gerade nach der von Freud. zitierten Stelle (Freud. 31. 38) unwahrscheinlich.

2. Christ. Kortholt Sohn, De tribus impostoribus magnis liber, cura editus Christiani Kortholti (1700). Despinozas Lebensskizze steht in der unpaginierten „Praefatio". Abgedr. bei Freud. 26 f.

64) Halma und Goeree. 1. Halma. Het leven van B. De Spi- 61
noza, met eenige Aanteekeningen over zijn Bedryf, Schriften, en Gevoelens: door den Heer Bayle, Leeraer der Wysgeerte te Rotterdam. Nevens een kort Betoog van de Waarheit des Chrystelijken Godtsdiensts; en twee Verhandelingen,

I. Van de Ziel.

II. Van Godts Wezentlykheit.

Door den Heer Jaquelot, Leeraer der Fransche Kerke in 'sGravenhaage. Vertaalt door F. Halma. De Voorreden behelscht eenige Aanmerkingen tegens 'T Levensvervolg van Philopater. T' Utr. bij { François Halma / Wilhelm vande Water } 1698. Die Anmerkungen zu Philopater sind nicht paginiert; sie begleiten das ganze Buch und umfassen 154 Seiten. Die Widerlegung ist gut gemeint, von gläubiger Überzeugung getragen, aber selten glücklich. Hierauf folgen drei Gedichte zu Ehren Bayles, Halmas u. Jaquelots van A. Moonen, L. Rotgans und W. Koolenkamp. Jetzt erst kommt die Übersetzung des Lebens Despinozas 1—116 und nach einem neuen Vorwort und Vorbericht (119—144) Jaquelots Aufsätze (145—464).

2. W. Goeree: De kerkelyke en weereldlyke Historien. Leyden 1730. Mir liegt nur dieser zweite Druck vor („nu gevolgt na het onvervalst Exemplaar, van wylen den Autheur, en nooyt te vooren in diervoegen uitgegeven geweest"): der erste ist von 1705. Auf den Seiten über Despinoza blz. 664—678 scheint nichts geändert zu sein. Um Goerees Abhängigkeit von Bayle-Halma zu erweisen, vergleiche man folgende Nebeneinanderstellung:

Bayle-Halma 11: „Hy viel in een quynende ziekte, waar aan hij over leed in 'sGravenhage, den 23 van Sprokkelmaand, 1677, een weinig meer dan 44 jaaren oud zynde". blz. 12. De geenen, die aan Spinoza eenige kennis hebben gehad, . . . bevestigen in't algemeen, dat hy een man van een goeden omgang was, vriendelijk, beleeft, gedienstig, en geschickt in zijne Zeden".

Goeree 668: „Naderhand in zen quyende Ziekte verfallende, is hy 'er aan gestorven, op den 21 February 1677 in't 44ste Jaar zijns Ouwerdoms. Nalatende 't getuijgenis, dat hy ten eijnde toe, in zijn ommegang, Geschickt, Zedig, Goedaanig, Vriendelijk, Beleeft in gedienstig is geweest, waar in hy volhard en gestorven schijnd".

Seite

62 65) Nachrichten über Colerus (Köhler). Zu vgl. Freud., 249 f. Einiges schöpfte ich aus den handschr. Bemerkungen Monnikhoffs im Halleschen Exemplar des holländischen Köhler, zur S. 167. Anderes berichtet Jenichen in seiner historia Spinozismi Leenhofiani (1707) 6 f. Colerus' Leben Despinozas bei Freud. 35—104.

64 66) Zu den Übersetzungen Köhlers. 1. The life of Benedict de Spinosa. Written by John Colerus, Minister of the Lutheran Church, at the Hague. Done out of French. London 1706. Abgedruckt bei Pollock, Spinoza [2] 387—418.

2) Das Leben des Bened. von Spinoza, aus denen Schrifften dieses beruffenen Welt-Weisens und aus dem Zeugniß vieler glaubwürdigen Personen, die ihn besonders gekannt haben, gezogen und beschrieben von Johann Colero ... Nunmehro aber aus dem Frantzösischen ins Hoch-Teutsche übersetzet, und mit verschiedenen Anmerckungen vermehret. Franckfurt u. Leipzig 1733. Das Bild Despinozas ist die bekannte Darstellung mit der Schlange oben rechts, „characterem reprobationis in vultu gerens". Zur andern Übersetzung vgl. Anm. 8.

67) Basnage, Jenichen, Walch, Jäger, (Morin) — Upmarck, Starck. 1. Basnage, Histoire des Juifs (1707) VII 2106—2114. (5. Bd.). Der zitierte franz. Satz S. 2107. Über die Quellen Despin. IV 264 f. (3. Bd). Über das Verhältnis zur Kabbala a. a. O. 86 f. (3. Bd.).

2. Gottlob Friedr. Heinr. Jenichen, Historia Spinozismi Leenhofiani (1707) 1—73. Abweisung der Menagiana 7 u. 8. Liter. zum Spinozismus 52 f.

3. Walch, Historische und theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der Evangelisch-Luther. Kirche entstanden. V. 65 f., 101 f., 149, 198 f. — 68 f. u. 168 f. Schriften wider Despin.

4. H. Wolfg. Jäger, Spinocismus sive Bened. Spinosae famosi Atheistae vita et doctrinalia quae pro materia disputationis praeside H. Wolf. Jägero Dr. Theol. et Cancellario et Profess. primario Examini subicient M. Johann Jacob Fladt Bahlingensis et M. Christoph Haas Kircho-Teccensis Sept. 1710 (Tübingen). Leben Despin. 5—7. Quellen 32. Inhalt des theol.-polit. Trakt. 7—17. Inhalt der Ethik (schlecht) 18—27.

5. Folcherus Morin, Q. B. F. F. Q. S. Eigentlich Upmarck. *Ἀθεομαστιξ* Dissertatione (sic) historico-philosophica, Quam ... in illustri Upsaliensi Athenaeo Sub auspiciis Viri Amplissimi, Dr. Johannis Upmarck ... ad diem 31 Martii Anno MDCCIX ... Publico Candidorum examini submittendam constituit ... Folcherus Morin Calmariensis. 6 f. de tribus impostoribus. 30—36 über Uriel Acosta. 83—100 über Despinoza.

6. Casp. Heinr. Starck(ius), Tractatus de vita privata doctorum (Lübeck 1708) § XXXV 94—96.

66 68) Sammelwerke. 1. Observationes miscellaneae, oder vermischte Gedancken über allerhand Theologische, Politische, Historische und andere zur Antiquität und Ausführung der Historie der Gelehrsamkeit dienende curieuse materien, nebst einem Anhange von neuen Büchern. 1712 (in 5 Teilen). 393 f.: Von Spinoza und dessen atheist. Lehren. — Das Zitat im Text steht S. 393. — 396 f.: Darstellung der Lehre. — 404 f.: Urteile über Despinoza.

2. „Unschuldige Nachrichten" etc. zum J. 1706 (andere Aufl. 1708) 75—78. Das Zitat steht auf S. 78.

Seite

3. Acta Philosophorum (Christoph. Aug. Heumann) II. (1715) 119 f. Vgl. I. 650 f. usw.

69) Wolf, Schudt, Nieuwentyt und Reimmann. 1. Wolf, Bi- 67
blioth. Hebraea I 240.

2. Schudt, Joh. Jak., Jüdische Merckwürdigkeiten (1714) 314. (Dort über den Besuch bei Condé.) Vgl. noch IV. f. (1717) Anhang 147 f.

3. Bern. Nieuventyt, M. D., Het regt gebruik der Werelt Beschouwingen ter overtuiginge van Ongodisten en Ongelovigen aangetoont. 4. druk. (1725), 6 u. 7. Die erste Aufl. vom Jahre 1716.

4. Jak. Fridr. Reim(m)ann, Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie insgemein und der jüdischen Theologie ins besondere. (1717) 632 f. Über Despin. Gestalt 636.

70) Rencontre de Bayle et de Spinosa dans l'autre monde (1711). 68
Bayles „Geständnis" 64. Über seinen Zweck spricht Verf. in der „Préface". Van den Ende 6 f.

71) Niceron, Nouv. Littéraires, Mémoires pour servir à l'histoire des 69
hommes illustres dans la république des lettres. XIII (1730) 30—52. Über Lucas 52. Menagiana 42. Besuch bei Condé 37 f. Attentat 33 f. Todestag 44.

Niceron, Deutsch: Joh. Pet. Nicerons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berümten (sic) Gelehrten mit einigen Zusätzen herausgegeb. von Sieg. Jak. Baumgarten. I (1749) 265—283.

72) Dunin-Borkowski, AfGdPh. XVIII (1905) 12 f. 70

73) Voltaire, Oeuvres, 47. vol. (1784) 406—412: Lettre X sur Spinosa (geschr. 1767). Ed. Moland XXVI 469 f.; Ed. Kehl XLVII 325—412.

74) Iselin und Weislinger. 1. Iselin, Neuvermehrtes Historisch- 71
und Geographisches Allgem. Lexicon VI (1744) unter Spinoza.

2. Joh. Nik. Weislinger, Außerlesene Merkwürdigkeiten (1750) 716—719 (vgl. auch Mencke, Gelehrten-Lex. II 1122).

75) Zu den beiden Übersetzungen Köhlers vgl. Anm. 66 (anonyme Übers.) und Anm. 8 (Kahlers Übers.).

76) Lettres sur les Hollandois (1735) Über Despin. 37—39 das Zitat: S. 39. 72

77) Über Franco Mendes Freud. 260 f. — Ganz wertlos ist auch die Skizze in Suikers-Verburg Algem. kerkelyke en wereldlyke Geschiedenis des bekenden Aardkloots (1728) X. Bd. (II, VIII) 472.

78) Trinius, Valsecchi, Brucker, Savérien. 1. Joh. Ant. Trinius, Freydenkerlexicon (1759) 417—444.

2. Ant. Valsecchi, Dei fondamenti della Religione e dei fonti dell' empietà libri tre; vol. III [3] (1768) 25 f. Vgl. Anm. 18.

3. Jak. Brucker(us), Historia crit. phil. [2] (1766) IV 2, 682—706. (Erste Ausg. 1742—44).

4. Savérien, histoire des philosophes modernes avec leurs portraits. Wertvoll ist bloß die seltene Quart-Ausg. (Ein Exemplar sah ich im Spinozahaus zu Rijnsburg.) Vgl. hier I 52—58. Ausg. von 1760 I 169—191.

79) Vgl. die Auszüge aus Monnikhoff bei Freud. 105 f. Ich benutzte 73
außer dem Codex B der korte Verhandeling auch die handschriftlichen Bemerkungen Monnikhoffs im Halleschen Exemplar des holländischen Colerus; das im Text Angeführte steht SS. 147 u. 148. Dazu die Tafel S. 75.

Zweites Kapitel.

79 1) Die Namen der Verstorbenen, die Grabinschriften und die Friedhofsverwalter sind veröffentlicht bei De Castro, Keur van Grafsteenen I 20f. und von demselben in der Zeitschr. Oud — Holland VI. 45 f. Abgedruckt bei Freud. 109—112; so weit ich verglichen habe, genau; nur ist 112 Z. 10 v. o. vor 18 de Tisri ein „en" ausgefallen. Die Veröffentlichungen aus dem Gemeindebuch und den Ehestandsregistern besorgte Freud. a. a. O.

2) Vgl. Isaac da Costa: Israël en de volken (1873) 475: „Zijn vader Michael en diens broeder Jacob waren zonen van Abraham d'Espinosa's, de eerste der familie, die (uit of over Nantes in Frankrijk) sich te Amsterdam vertigde, omstreeks het laatst der zestiende eeuw." Da Costa schöpfte selbst aus den alten Archiven. Auf dieses Buch machte mich Herr W. Meijer im Haag freundlichst aufmerksam, da ich ihn im August 1904 besuchte.

80 3) Von meinem Vorhaben, in Rotterdamer Archiven Forschungen anzustellen, nahm ich Abstand, da man mir versicherte, es sei aussichtslos, dort etwas zu finden. Brunschvicg schrieb zwei Broschüren über die Juden: Les Juifs en Bretagne und les Juifs à Nantes. Sie enthalten nichts über die Espinosa's. Nach der Gallia iudaica (1898) gibt es kein jüdisches Archiv in Nantes. Herr Léon Maître, Archivar in Nantes, hatte die Güte, auf mein Ersuchen in den Archiven von Nantes nach den Vorfahren Despinozas zu forschen. Weder er noch seine Herren Kollegen fanden etwas. Die Antwort, aus der ich im Text einen Satz angeführt habe, ist datiert vom 4. Febr. 1904. Ich ergreife gern die Gelegenheit, dem Herrn hier nochmals zu danken.

G. Cirot: Recherches sur les Juifs Espagnols et Portugais à Bordeaux; in den „Annales de la faculté des lettres de Bordeaux". Bulletin Hispanique 4ème série. 28ème et 29ème ann. t. VIII u. IX. Diese Arbeit bietet nichts für uns Brauchbares.

81 4) Benito F. Alonso: Los Judíos en Orense (siglos XV al XVII) (1904). Dieser Gelehrte war gerade mit Forschungen über die galicischen Juden beschäftigt, als ich mich an den gelehrten Akademiker P. Fidel Fita S. J. um einige Aufschlüsse über die Familie d'Espinosa wandte. P. Fita übermittelte meine Bitte an Herrn Ben. Alonso, dieser dehnte nun seine Untersuchungen in der von mir angegebenen Richtung aus und veröffentlichte sie in gen. Schrift 34—37. Über berühmte galicische Juden vgl. Alonso a. a. O. 19 f.

82 5) Das stellte sich heraus, als Herr W. Meijer auf meine Bitte die zwei Dokumente genau kopieren ließ. Die beiden Faksimile sind beigefügt. In den Erläuterungen zu der Faksimile-Ausg. der Briefe Despinozas 5 f. hat Meijer gute Bemerkungen über Despinozas spanische Abkunft. Damals hatte er aber jene Dokumente noch nicht kopiert.

85 6) Nach einem Briefe an P. Emman. Fernandes de Santanna S. J. vom 13./1. 1904. Die Forschungen im Archiv von Beja ergaben kein Resultat, wie ich einem Schreiben des Herrn José Maria Ança an P. Fernandes vom 21./2. 1904 entnehme. Anfragen in Figueira besorgte auf meine Bitte hin in liebenswürdiger Weise P. Em. Fernandes de Santanna S. J. Seine Briefe sind datiert vom 3./12. u. 21./12. 1903, 14./2. 1904 u. 28./11. 1904. Aufschlüsse über span. Judenkolonien sind niedergelegt in mehreren Studien des

Seite

P. Fidel Fita S. J. Seine Forschungen über jüdische Gemeinden etc. in Spanien findet man im Boletin de la Real Academia de la historia seit 1882; so: XXVI (1895): Primer siglo de santa Maria de Nájera, 227—275; XXIX (1896): La aljama hebrea de Belorado, 338—345. Von dems. Verfasser Historia Hebrea 1888. Die Untersuchungen über die jüdische Gemeinde im spanischen Viguera veröffentlichte Narciso Hergueta in einem überaus interessanten Aufsatz: Fuero de Viguera y del Val de Funes; a. a. O. XXXVII (1900) 449—458. Derselbe Gelehrte schrieb auch in Bd. XXVI (1895) 467—475: La judería de Haro en el siglo XV; u. XXVIII (1896) 480—487: Los judíos de Albelda en el siglo XIII. Im äußerst interessanten ‚Memoria sobre os Judeos em Portugal' von Joaquim José Ferreira Gordo (in Historia e memorias da academia R. das sciencias de Lisboa VIII. 2 [1823] 1 f.) findet sich nichts über eine Familie Despinoza.

7) Bei Kayserling: Préface. 87

8) Das Topographische meist nach Filips von Zesen Beschreibung der Stadt Amsterdam (1664). Für den damaligen Stadtplan auch benutzt Joh. Blaeu Theatrum urbium, regionum foederatarum nec non civitatum et munimentorum (1649) (nicht paginiert); und 2 Sammelbände mit Städteansichten aus der Bibliothek des Fürsten Waldburg-Wolfegg. — Die Etymologie von Vlooienburg bei Zesen 197. Das Zitat über die Schmausjesbrücke ebd. Vgl. auch Casp. Commelin, Beschryvinge van Amsterdam und dazu als „Vervolg" ein 2. Band 1693. 88

9) Die Totenliste bei Freud. 109 f. 91

10) Gütige Mitteilung des Herrn J. Vita Israël Amsterdam, in einem Brief vom 9. Febr. 1905.

11) Die Zitate aus Zesen 190 u. 191. 93

12) Zesen 198.

13) M. Güdemann, 179 f. 94

14) Unterschied der span. und deutschen Juden. 1. Speeth, (Hamb. Cd. 75 S. 133 der geogr. Hdschr.), bei Grunwald 288.

2. Brun, La veritable religion des hollandois 147.

15) Lucas N. L., 63; Cd. Ars. 2235 (A) fol. 9. (Freud. 16 u. 17). Zur Stelle aus dem Talmud vgl. Bacher, Ag. d. p. A. I 239 f.

16) Brun, l. c. 147. 95

17) Graetz, X[3] 1 f. 96

18) Brun, l. c. 221 u. 122. 97

19) Vgl. Benito Alonso a. a. O. 29 u. 44. Man vgl. auch das Urteil dieses objektiven katholischen Gelehrten, 44 f.: „Despuès fueron expulsados de España mas de cuatrocientos mil, otras tantas actividades perdidas para la población, para el comercio, para la industria, para la agricultura y para las artes, marcándose notablemente la decadencia nacional." 98

Vgl. auch: José Amador de Los Rios: Historia social, politica y religiosa de los Judíos de España y Portugal III IX. „Esta universal persecucion llegaba por desdicha al màs alto ideal de lo inverosímil, de lo tiránico y de lo monstruoso." Vgl. III 444 f., 461 f. und der Artikel „Spain" von M. Kayserling und Joseph Jacobs in The Jewish Encycl. XI 484—502. Über die Mitschuld der Juden an ihrem Verderben Rios III 539 f.

Seite

Vgl. im oben (Anm. 6) angeführten Aufsatz von Ferreira Gordo S. 5: „Os Ministros mais illuminados e prudentes do Conselho do Sñr. Rei D. Manuel se opposerão á expulsão dos Judeos, julgando — a contraria aos interesses da Coroa, e á fé devida a qualquer promessa Real: além. d' isto lhe propunhão o exemplo do Papa, e dos Principes e Republicas de Italia, em cujos paizes erão tolerados . . .“ (cf. Damião de Goes, Chron. do Sñr. Rei D. Manuel I. cap. 18).

Gegen die gewaltsamen Bekehrungen des Königs Emanuel sprach sich auch der berühmte Bischof Hieron. Osorio aus: „Osorio . . . reprehende esta violencia, e se mostra mui espantado de que se podesse entender, que ella era conferme ás maximas do Evangelho, e de uma solida Politica“ (l. c. 6).

In dieser Frage ist Graetz tendenziös und nur dort kritisch brauchbar, wo man seine Quellen nachprüfen kann.

99 20) Eth. IV Append. cp. XIII. V.-L. I 233; Terenz Adelph. 385 und Phorm. 234. Dazu Leopold, Ad. Spin. Op. posth. 34 u. 35.

100 21) V.-L. Ep. XVII, II 246; Ed. Pr. Ep. XXX p. 471.

22) Über Despinoza's Vater: Freud. 241 zu S. 3 Z. 26 u. 110 ff. Der Ausspruch des R. Huna bei Bacher, Ag. d. p. A. III 279 f.

101 23) N. L. 67 f., Cd. Ars. fol. 11 (Freud. 20).

102 24) Freud., 110 und Kayserling, 89 u. 90. Vgl. ebd. 53, u. Graetz IX [3] 484.

103 25) Güdemann, 179 f.

104 26) Zesen, 192.

27) Uriel Dacosta: Seine Selbstbiographie Exemplar humanae vitae veröffentl. von Limborch als Anhang zum Buch „De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo“ (1687). Deutsch: „Bild des menschl. Lebens“ in Joh. G. Müllers „Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst“ II (1793) 155 f. Wichtig die Noten in Graetz, Gesch. der Juden X [3] 399 ff. und die dort angegeb. Literatur. Mag auch die Schreibung des Namens ‚Da Costa‘ starke Gründe für sich haben (vgl. Navorscher VII (1857) 216; Autograph bei Meinsma 46), so läßt sich doch bei der damaligen Willkür in Schreibung der Eigennamen nichts entscheiden.

Vgl. auch Meinsma, 53 und Bijl. I u. II. Der Text des R. Jochanan bei Bacher, Ap. d. p. A. I 257; zum Tannaiten Chanina ben Gamliel, Bacher, Ag. d. T. I 440. Allgemein übersehen wird die wichtige Publikation des Menéndez Pelayo (1881), nämlich ein Brief des Daniel Leo de Barrios aus Amsterdam an Antonio Enríquez in Lissabon; abgedruckt bei Benito F. Alonso: Les Judíos en Orense 28.

106 28) Zu Gutzkow Trauerspiel: Karl Gutzkow dramatische Werke I [3] (1872) Uriel Acosta, Trauersp. in fünf Aufzügen. (Zuerst 1838 als Erzählung: Der Sadducäer von Amsterdam; als Drama 1846). V. Aufzug, 3. Auftritt.

107 29) Über die Amsterd. portugies. Judenschule zur Zeit Despinozas berichten vier Quellen, welche nicht genau miteinander übereinstimmen. Am zuverlässigsten ist ein Aktenstück aus dem Archiv der jüdisch-portug. Gemeinde Amst. aus dem Jahre 1638, bei Freud. 113 f. (Vgl. auch Kaufmann in Revue des études juives XXV 207). Sodann ein Reisebericht des R. Sabbataï Scheftel Hurwitz in den Wawe Haamudim (1649), bei Freud. 297. Endlich zwei spätere Berichte: einer des Sabbataï Bass in der Einl. zu sei-

Seite

nem Werke Sifse Jeschanim (1680) (Freud. 209 f. u. 296 f.) und ein zweiter des Daniel Levi de Barrios in seiner Schrift Arbol de las vidas (1683) (Freud. 214 f. u. 298 f.). Den Bericht des Sabb. Bass übersetzte auch Güdemann S. 112 f. Anm. 2. Die Übers. weicht von der Freudenthals ab. Wenn ich nichts anmerke, zitiere ich nach Freud. Vgl. auch Johannis Buxtorfi Synagoga Judaica (Basileae 1641; die zweite lateinische Ausgabe des im Jahre 1603 auf deutsch erschienenen Werkes), 112: „Postquam puer decimum annum attigit, Legemque et Pentateuchum mediocriter didicit, ad Mischnam seu δευτερώσεις accedere, et Talmudi operam navare debet" . . . und 113 f.: „Anno decimo quinto Gemaram, hoc est Textus Talmudici complementun, rerumque dubiarum, quae in textu occurrunt, subtiles et acutas decisiones et disputationes aggrediuntur" . . . Der Text Jochanans über Talmud- und Mischnastudium: Bacher Ag. d. p. A. I 241.

30) Hier wurde auch Güdemanns Übers. herangezogen. Die Stelle 108
des R. Chanina ben Papa bei Bacher, Ap. d. p. A. II 519.

31) Zum Gehalt der Lehrer: Sabb. Bass bei Freud. 210 u. Excerpte aus dem Livro dos Acordos bei Freud. 113 f. R. Jochanan in Bacher, A. d. p. A. I 240. Löb bei Güdemann 209. Über den Schulimbiß holländ. Judenkinder berichtet R. Abraham ben Model im „Maarechet Abraham" (1769); (vielleicht schon 1658 verfaßt); bei Güdemann 303.

32) 1. Schulkameraden und 2. Lehrer Despinozas. 1. Zu vgl. 109
Graetz X [3] 154 f., 204 f. und Kayserling unter Mercado und Pimontel.

2. a) Manasse b. Israel. Dr. M. Kayserling: Men. b. I. Sein Leben und Wirken aus den Quellen dargestellt (Jhb. f. d. Gesch. der Juden und des Judentums II (1861) 83—188. Auch Graetz X [3] 11 f., 98 f. und Freud. 24 f. b) S. L. Morteira, Freud. I 25 und Kayserling unter dem Namen. c) Die Vermutung über die Begegnung Baruchs mit Descartes (S. 111) stellte zuerst van Vloten und nach ihm Meinsma (77) auf.

33) Despinoza als Bekrittler seiner Lehrer: Lucas, Cd. Arsen. 112
fol. 1. u. 2. Freud. 4 u. 5. Die Rabbiner über die den Lehrern gebührende Achtung: R. Jochan., Bacher: A. d. p. A. I 240. Eleazar: ebd. II 29. Eliezer b. Hyrkanos, A. d. Tann. I 106 f. Vgl. A. d. p. A. II 57. R. Levi ebd. II 314. Abahu II 109. Samuel b. Nachman A. d. p. A. I 490. Die zweite Stelle aus Eliezer b. Hyrkanos, A. d. Tann. I 102.

34) Zur Schülerliste Morteiras vgl. Franco Mendes bei Freud. 260 u. 114
263. Isaak da Costa, Israël en de volken (1873) 475: „Hy was van gelijke jaren — en staat alzas (met een schraf door zyn naam) of de Registers der Portugeesche Synagoge gelijktijdig aangeteekend — met Baruch den derden zoon van Joseph da Costa." Meine Berichtigung nach einem Brief des Herrn J. Vita Israel (Amst.) vom 26. Jan. 1905.

35) Über Talmudkenntnis vgl. Graetz X [3] S. 48 f. Gutachten des 115
R. Jair Chajim Bacharach, Worms (1702), für einen 13jähr. Knaben bei Güdemann, 144 f. (XXXVI): „Der Betrieb des Talmuds ist indessen entschieden das Beste, aber es ist ein langer Weg, denn wenn der Schüler neben dem ständigen Talmudstudium in Verbindung mit Raschi und Tossafot noch ferner ein Blatt Talmud (täglich) lernt — und das ist selbst für einen ausgezeichneten Bachur mehr als genug —, so muß er viele Jahre zubringen, bis er vier oder fünf große Tractate inne hat."

Seite

116 36) Über Jan Pieterszoon Beelthouwer vgl. Bibliotheca Anti-Trinitariorum ... Opus posthumum Christophori Chr. Sandii (Freistadii 1684) 160. (Seine Werke sind hier unvollständig angegeben.) — Meinsma, 60 f., 244 f. mit Zitaten. Die Annahme einer Beeinflussung Beelthouwers durch Despin. ist von mir im Text zurückgewiesen. — Hylkema, Reformateurs I 158, 180. Die Werke Beelthouwers sind äußerst selten. Erst nach langem Suchen gelang es mir, sie in der Stadtbibl. zu Haarlem aufzustöbern und dort einzusehen. Die gesammelten Werke „Alle de Wercken van Zal: Jan Pietersz. Beelthouwer, In sijn leven beschreven" erschienen 1704.

Die von mir zitierten Verse stehen im Werk „Schildt der Christenen teghen alle On-Christenen" (1660) 3 f. Diese Ausg. ist bezeichnet als „De tweede" Druck. Und aus einer Bemerkung blz. 29 ist zu schließen, daß die erste 11 Jahre früher erschien. — Auf S. 17 verlegt er seine Disputationen mit den Juden ins Jahr 1644. In der Einl. zum Werk: De hooghste en laetste Bedenckinge over Godt, en goddelijcke saken (1671) sagt er, er sei 58 Jahre alt. Aus den Ausführungen S. 5 f. folgt zur Evidenz, daß sein Gottesbegriff ganz das Ergebnis des eigenen Nachdenkens ist. Bezeichnend für Beelthouwers Standpunkt ist sein Vers:

„. . . Want tuschen Godt en ons
moest blijven onderscheydt."

(Schildt der Christ. [1660] 4.)

119 37) Zur rabbinischen Literatur.

Vgl. Strack, Einleitung in den Thalmud[3] (1900) und von demselben der Artikel Talmud und Midrasch in Herzogs RE. XIX (1907) 313 f. u. XII 784 f.

Georg Aicher, Das alte Testament in der Mischna (1906) (= Biblische Studien [Bardenhewer] XI. 4), Einl. u. S. 53 f. ‚Halacha und Haggada'.

W. Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer (1878) Einl.

Bacher, Die exeget. Terminologie der jüd. Traditionsliter. I (1899) 33 f.

Zum Ausspruch Simons b. Jochai vgl. W. Bacher, A. der Tann. II 91 f. Bei Benutzung der wertvollen Werke Bachers wird man sich immer an Aichers Worte (a. a. O. Einl. S. 3—4) erinnern, daß die Glaubwürdigkeit der Quellen, die auch noch Bacher nach dem Beispiele von Zunz hinsichtlich der Urheberschaft der Haggadasätze im allgemeinen über alle Zweifel setzt, problematischer Natur ist.

121 38) Der Talmud und die Bibelkritik.

M. Eisenstadt, Über Bibelkritik in der talmud. Literatur. I.-D. (Erlangen) 1894.

Zur Bequemlichkeit jener Leser, welche den Talmud nachschlagen wollen, gebe ich die einschlägigen Zitate meist nach Bacher. Die 2 Zitate aus Jonathan ben Eleazar: Bacher, A. d. p. A. I 81 (Baba Bathra 15 b) u. II 526 (Schir r. zu 1. 1). Tannait R. Chija, A. d. T. II 527 (Schir r. zu 1 Schl.). Acha, A. d. p. A. III 117 (Koh. r. zu 7. 19). Rab, A. d. bab. A. 10. Meir, A. d. Tann. II 49 (Pesach. 117 a). Über die letzten Verse des Buches Josue: Eisenstadt, 15 f. Dagegen Meir: Bacher, A. d. Tann. II 48 f. Sifrê zu Deut. 34. 5 § 357; vgl. Makkoth 11 a. Über Samuel, Isaias und Nahum: Eisenstadt, 33 u. 34.

Über die Männer der großen Synagoge: ebd. 31. Ruth u. Esther: ebd. 41 u. 42 (vgl. R. zu Ruth II 5).

Huna, A. d. p. A. III. 292 u. 294 (Gen. r. c. 85 [2]).

Simon b. Lakisch, ib. I 374 (Gen. r. c. 57 Ende).

Samuel b. Nachman, ib. I 501 (Baba bathra 15 a).

Simon b. Menaßja, A. d. Tann. II 493 (Tos. Jadajim 2. 14; vgl. b. Meg. 7 a).

Samuel b. Jizchak, A. d. p. A. III 50. Vgl. auch A. d. Tann. I 21 f. u. Aicher, a. a. O. 22—27.

Akiba b. Joseph, A. d. Tann. I 318.

39) Talmud und Bibelkritik Forts. 123

1. Über die Scheinlösungen der Rabbiner: Eisenstadt, a. a. O. 6 f.

Despinoza u. die rabbin. Lösungen: Tr. Theol.-pol. cp. VII, VIII, IX, X (Ed. V.-L. II 37 f.). — Jakobs 130 Jahre: Tr. Theol.-pol. IX (l. c. 68) vgl. mit Eisenstadt, 26 f. Die chronolog. Bemerk. Desp. zum Richterbuch sind aus Gersonides (vgl. Joël, Spin. Theol.-pol. Tr. etc. 65).

Die Chronologie in den Büchern Sam. u. der Kön.: Tr. Theol.-pol. IX (l. c. 69 f.); vgl. Eisenstadt, 35 f. — Zu Joram: Eisenstadt, 36; vgl. Tr. Theol.-pol. IX (l. c. 71): „Et si quis praeterea historias libri Paralip. conferre velit cum historiis librorum Regum, plures similes discrepantias inveniet, quas hic non opus habeo recensere, et multo minus authorum commenta, quibus has historias conciliare conantur. Rabini namque plane delirant. Commentatores autem, quos legi, somniant, fingunt, et linguam denique ipsam plane corrumpunt. Vgl. Eisenstadt, 37.

Über Textauslassungen: Tr. Theol.-pol. IX (V.-L. II 72 f.); Eisenstadt, a. a. O. 19 f.

2. Die Frage der kanonischen Bücher. G. Wildeboer, Die Entstehung des alttestamentl. Kanons 50 f.

G. Aicher, Das alte Testament in der Mischna 5—34.

Eisenstadt, a. a. O. 31 f.

Vgl. Tr. Theol.-pol. X (Ed. V.-L. II 78 u. 86) u. II (a. a. O. I 382).

Zu Samuel b. Jizchak: Bacher, A. d. p. A. III 50. Zu Akiba: A. d. Tann. I 318; vgl. auch I 21 f. (zu Ezechiel).

40) Rabbinische Schriftexegese. 126

Aicher, a. a. O. 67—140.

Eisenstadt, 13 f. usw.

Akiba b. Joseph: Bacher, A. d. Tann. I 308—327.

Ismael b. Elischa, ebd. 244 f., 250 u. 255.

Meir, ebd. II 37.

Zu den exeget. Normen Hillels, Ismaels u. Eliezers b. Jose vgl. Aicher, a. a. O. 141—153. Zu Eliezer auch Bacher, A. d. Tann. II 292 f.

41) 1. Toleranz; 2. Tora in zweifelhaften Fällen der Praxis; 127
3. Propheten der Heiden.

1. Eliezer b. Hyrkanos, Bacher, A. d. Tann. I 112 f. (Baba bathra 10 b, Pesikta 12 b); u. 140 (Tos. Synh. 13. 2); u. 113 (Koh. r. zu 1. 8).

Simon b. Jochai, II 86.

Josua b. Chananja, I 129 f.

Eleazar b. Azarja, I 233 (Tos. Sota 7. 11; Ab. di R. Nath. c. 18 usw.).

2. R. Jannai, A. d. p. Am. I 40 f.

3. Abin, A. d. p. Am. III 421.

Seite

Chama b. Chanina, ebd. I 456 (Lev. r. c. 9 Schl.; Gen. r. c. 52).
Jizchak, ebd. II 232 (Exod. r. c. 28).
Abdimi aus Chaifa, ebd. III 537 (Baba bathra 12 a).
Chanina b. Papa, II 520 f. (Gen. r. c. 74 [7]).
Samuel b. Nachman, I 500 (Exod. r. c. 42).

129 42) Theologisches und Psychologisches in der Agada. Chanina b. Chama, A. d. p. Am. I 31 (Gen. r. c. 8).
Jochanan, ebd. I 329 f. (Sanh. 38 b).
Samuel b. Nachman, ebd. 547 (Gen. r. c. 8).
Josua b. Levi, ebd. 183 f. (Gen. r. c. 8).
Jonathan b. Eleazar, ebd. 67 (Gen. r. c. 8).
Rabbi Simon, ebd. II 441 (Gen. r. c. 8 [5]).
Acha, ebd. III 124 f. (Gen. r. c. 17 [4]).
Hoschaja, ebd. I 101 f. (Gen. r. c. 8).
Josua b. Levi, ebd. I 145 (Echa r. zu 1. 1).
Berechja, ebd. III 392 (Pesikta 128 b).
Abahu, ebd. II. 118 f. u. 138. (Berach. 61 a; Erubin 18 a u. Gen. r. c. 3).
Josua b. Karcha, A d. Tann. II 319. (Gen. r. c. 27 Anf.).
Josua b. Nechemja, A. d. p. Am. III 307 (Gen. r. c. 14 [9]).
Chija b. Adda, ebd. III 686 f.), Schocher Tob. zu Ps. 62 [3]).
Chanina b. Idi, ebd. III 555 (Gen. r. c. 14 [4]).
Huna, ebd. III 282 vgl. 172 u. A. 5 (Gen. r. c. 16 [4]).
Josua b. Chananja A. d. Tann. I 163 (M. Sota 3, 4).

133 43) Agadische Sittenlehren. Akiba, A. d. Tann. I 280, 281 (u. A. 5), 283, 284. (Ab. di R. Nath. c. 26; auch c. 3 u. c. 11).
Eleazar Hakkapar, ebd. II 50 f.
Eleazar b. Azarja, ebd. I 232 (Tos. Arachin 4, 27).
Jehuda b. Ilai, ebd. II 197 (Pesach. 114 a).
Eleazar b. Simon, ebd. II 403 (Jebam. 63 b).
Chidka, ebd. I 447 (Derech erez zûta c. 3).
Meir, ebd. II 15 ff.
Simon b. Azzai, ebd. I 416 u. 417 f. (Aboth di R. Nath. c. 25; vgl. Tos. Berach. 3, 4).
Simon b. Eleazar, ebd. II 425 (Sabb. 151 b u. Megilla 31 b).
Jehuda I. ebd. II 459 f.
Schescheth, A. d. bab. Am. 77 f. (Synh. 82 b; Berach. 32 a).
Raba, ebd. 124 ff. (Baba Kamma 92 a ff; Baba bathra 16 b u. 73 a; Synh. 29 a; Sabbath. 62 b etc.).
Nachman b. Isaak ebd. 137 A. 21 (Sabbath. 54 a; Joma 86 a; Sôta 22 a).
Samuel, ebd. 43 (Chag. 9 b).
Papa, ebd. 141 f. (Baba mezia 59 a).

135 44) Agadische Sittenlehren (Fortsetz.). Huna, ebd. 56 f.
Raba. ebd. 114 f. u. 127 f. (Berach. 17 a u. Sabbath. 31 a).
Jehuda b. Ilai, A. d. Tann. II 191 f.
R. Levi, A. d. p. A. II 322 (Deutor. r. c. 1 [6]).
Simon b. Eleazar, A. d. Tann. II 425 (Sota 31 a).
Jehuda b. Tema ebd. II 556 f. (Aboth di R. Nath. c. 41 [67 a]).

Seite

Simon b. Zôma, ebd. I 430 f. (Jer. Berach. 13 c).

45) Rab, A. d. bab. Am. 26 (Berach. 43 b). 137

Ulla b. Ismael, ebd. 96 (Sabbath. 139 a u. 127 a).

Mar Ukba, ebd. 36 f.

Hillel, A. d. Tann. I 7.

Jochanan b. Zakkai ebd. I 31, 37, 39 (Mechiltha 74 a).

Eliezer b. Hyrkanos ebd. 101 (Aboth 2, 10).

Josua b. Chananja ebd. 162 (Aboth 2, 9 u. 11).

Eleazar b. Azarja, ebd. 227 f. (Pesach. 118 a: Makkoth 23 a; vgl. Erub. 18 b [babyl.]).

Akiba b. Joseph, ebd. 285 f. (Nedarim 40 a).

Simon b. Jochai, ebd. II 81, 82, 95 (Berachoth 43 b).

Simon b. Eleazar, ebd. II 427 (Aboth di R. Nath. c. 12 [26] a).

Simon b. Jochai (Sifrê zu Deutor. 23, 8; vgl. Simon b. Eleazar (Tos. Baba mez. 6, 17 u. 18).

Jose b. Halaftha, ebd. II 184 (Baba mezia 71 a).

Issi b. Jehuda, ebd. II 374 (Kiddusch. 32 a).

Mathia b. Harasch, ebd. I 388 f. (Aboth 4, 22).

Simon b. Azzai, ebd. I 412 (Aboth 4, 3).

Akabja b. Mahalalel, A. d. T. 414 (bab. Joma 38 a, b).

Simon b. Zôma, ebd. 429. Aboth 4, 1.

46) Gamliel, A. d. Tann. I 99 (Tos. Kiddusch. 1. 11). 139

Eleazar b. Azarja, ebd. 233 (b. Chag. 3 b).

Meir, ebd. II 14.

Jehuda b. Ilai, ebd. II 196 u. 197 (Aboth di R. Nath. c. 28 Schl. [Stobaeus]).

Gamliel III, ebd. II 554 (Aboth 2, 2—4).

Eleazar b. Pedath, A. d. p. A. II 23 (Berach. 33 a; Sanh. 92 a).

47) Mathna, A. d. bab. Am. 84 f. 140

Simon b. Azzai, A. d. Tann. I 415 (Ab. d. R. Nath. c. 25; Lev. r. c. 1).

Simon b. Jochai, ebd. II 81 (Baraitha, Sota 32 b).

48) Couchoud, 35. 143

49) Über die religiösen Jugendeindrücke Desp.s haben gut geschrieben: Freud. 29 f., Couchoud 2 f., Worms, la morale de Spinoza 10 f. u. a. m. 146

50) ‚Responsio Judaica ad 23 Questiones e Lusitanico in Latinum versa' — in Danielis Brenii Harlemo-Batavi Opera Theolog. Amst. 1666. (Bibl. FF. Polonorum) 65 f. besonders 68 f. 147

51) Jüdische „Martyrer" und „Bekehrte". 1. Don Lope de Vera y Alarcon (Juda der Gläubige): Despin. Werke II 419 f. (Ep. LXXVI; ol. LXXIV). — Manasse b. Isr. Esperança de Isr. (1650) p. 98; vgl. Graetz X[3] 92 u. 178. 148

2. Isaak de Castro Tartas, Graetz X[3] 93 f. Vgl. Kayserling unter David de Castro, Jona Abravanel.

3. Melo David Abenatar bei Kayserling unter Melo David Graetz[3] 4 f.

4. Olliver y Fullana, Kayserling unter Olliver.

5. Thomas de Pinedo a. a. O. unter Pinedo und Frankels Monatschr. (1858) 193 f.

6. Abrah. Zacuto, Kayserling unter Zacuto. Graetz[3] 3.

Seite

7. Ishac (Vincente) de Rocamora, Kayserling unter Rocamora. Graetz X [3] 177.

150 52) Zu den jüdischen Academien und Dichtern Amsterdams vgl. Kayserling, Einl. XIII f., XVI f. und unter den betreff. Namen.

151 53) L. Vignols, Le commerce hollandais et les associations juives à la fin du XVIIe siècle (Rev. histor. XLIV [1890] 327—330).

152 54) Vgl. Freud., Spinoza I 32 f.

Drittes Kapitel.

Eine Übersicht über die Liter. zur ältesten philosoph. Entwicklung Desp.s kann hier unmöglich Platz finden. Verzeichnet wird bloß, was zur Erläuterung des im Text Gebotenen gehört. Einzelheiten werden später angemerkt.

154 1) a. Trendelenburg, Hist. Beitr. 3 (1867) 356 f. Dagegen K. Fischer Spinoza [3] 248 f. (Trend.s Aufsätze sind ein Markstein in der Spinozaliter.).

b. Ältere Liter. in Deutschland. Sigwart, Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesian. Philosophie (1816); und Der Spinozismus, histor. u. philos. erläutert (1839). (Zwei bedeutsame Werke.) H. Ritter (immer noch lesenswert): Welchen Einfluß hat die Philos. des Cartes. auf die Ausbildung der des Spin. gehabt, und welche Berührungspunkte haben beide Philosophen mit einander gemein? (1817.) Vgl. auch Gesch. der christl. Philos. (1852) VII 159 f.

c. Die Bewegung in Frankreich. (Für die Geschichte des Spinozismus von hohem Interesse.) A. Foucher de Careil, Leibniz, la philosophie juive et la Cabale (trois lectures à l'acad. des sc. mor. et polit. . . . (1861) 13 f. Der Streit Cousins und Damirons im Compte rendu de l'acad. des sc. mor. et pol. (1861) 283 f. (Frühere Ansicht Cousins unter anderem in den „Fragm. de philos. Cartés." [1852] 428 f.). E. Saisset, „La philosophie des juifs" Rev. des deux m. XXXVII (1862) 296—334 und in der „Introduction" zu seiner Übers. Desp.s. Fr. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne. In der Ausgabe vom Jahre 1868 ist trotz der gründlichen Umarbeitung die Auffassung über das Verhältnis Desp.s zu Desc. im wesentlichen dieselbe geblieben wie in der 1. Aufl. (1842) (histoire et critique de la révolution Cartés.) 201 f., 233 f., 405 f., 2. Aufl. (1854) 124 f.; 321—409.

155 2) a. Einiges zur neueren Forschung in dieser Frage (außer Trendelenburg). Vgl. auch Anm. 4 zum vierten Kapitel.

α. Rich. Avenarius, Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase. (1868) VI f. 1. Phas. 1—22 f. 2. Phas. 22—53. 3. Phas. 53 f. Reihenfolge der älteren spinoz. Schriften 83 f.

β. Karl Schaarschmidt in der Einleitung seiner Schrift: Ben. de Spinoza „Korte verhandeling van God, de Mensch en deszelfs welstand" . . . (1869). Besond. XX f. (Wertvolle Notizen.)

γ. Chr. Sigwart, Spinoza's neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für

das Verständnis des Spinozismus untersucht. (1866.) Besond. 16 f., 96—134. (Grundlegendes Werk gleich dem folgenden.)

Ders., Ben. de Spinoza's kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. (1870.) Proleg. III u. IV, XXXII—LXIII u. 162 f. (2. Aufl. 1880.)

δ. Ed. Boehmer im letzten Teil seiner „Spinozana", Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik LVII (1870) 240 f.

ε. Joël, Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats „Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" (1871), und Joël, Spinoza's Theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft (1870). Schon früher (1866) von demselben Verfasser: Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt (54 f.). Diese drei Abhandlungen erschienen auch im 2. Band der Beiträge zur Geschichte der Philosophie von Joël (1876); jede Broschüre mit eigener (der früheren) Paginierung. Jul. Wolfsohn, Der Einfluß Gazâlî's auf Chisdai Crescas (1905). Ginsberg, Ethik des Spin. Einl. 36. Gegen Joël W. R. Sorley im Mind V (Juli 1880) p. 362 f. Jewish mediaeval philosophy and Spinoza.

ζ. Einige Beiträge zur Erkenntnis der jüdischen Quellen spinozistischer Lehren bringt Moritz Eisler in seiner Abhandlung: Die Quellen des spinozistischen Systems. (Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. N. F. LXXX (1882) 250—265. Die Abhandlung ist übrigens aphoristisch, unmethodisch und ignoriert die allerwesentlichste Literatur. Weit besser sind die Anm. 29. 2 angef. Schriften Eislers.

η. Senjör Sachs in Kerem chemed VIII. Perlitz, Ben Chananja (1867) No. 22 u. 23.

ϑ. Ad. Franck und Salomon Rubin vgl. Anm. 7, c u. 29, 3.

ι. M. Nourrisson: Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibniz [2] (1859, [367—380] Desp.) ist, soweit es Desp's. Entwicklungsgang betrifft, unbedeutend. Viel Gutes bringt dagegen Amand Saintes (1842) 28 f. Arbeiten über den Cartesianismus Desp.s folgen später.

κ. L. Busse, Beiträge zur Entwicklungsgesch. Spinozas (Zt. f. Phil. u. philos. Kr. XC (1887) 50 f., XCI (1887) 227 f., XCII (1888) 213 f. u. XCVI (1889) 62 f. u. 174 f. Zu den Arbeiten Diltheys vgl. viertes Kapitel. AfGdPh. VI (1900) 307 f., 445 f.

λ. F. Tönnies, Zur Entwicklungsgesch. des Spin. (V.-Jschr. f. w. Phil. VII 1883) 158 f. u. 334 f.

μ. Baltzer, vgl. Kap. I Anm. 36.

ν. Über Hamelin, Brunschvicg, Pillon, Robinson, Baensch, Gebhardt später.

ξ. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. (Sammlung von philos. Aufsätzen in der Ed. Zeller zu seinem 50 jähr. Jubiläum (1887) gewidmeten Festschrift; 85—138.) Raciborski, Etyka Spinozy (1882) 15 f. (Scholastik). Ismar Elbogen, Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philos. Sp.s. (1898.) Vgl. 11 f., 53—55, 57. Jul. Lewkowitz, Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Desc. und zur Scholastik (1902). (Lewkowitz kennt leider die Scholastik nur ganz oberflächlich; so macht er sich einer Menge Mißverständnisse schuldig. So SS. 17, 22, 26 f.,

Seite

34 f., 58, 65 f.). — Sonst viele gute Bemerkungen. B. Wielenga, Spinozas ‚Cogitata metaphysica' als Anhang zu seiner Darstellung der cartesianischen Prinzipienlehre (1899). S. 8 (gegen Freud.). Vgl. SS. 10 u. 31.

o. Zu Ricardou vgl. diese Anm. b. *ζ*. R. Worms, La morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence, qu'elle a exercée dans les temps modernes. (1892.) Vgl. 10 f., 167 f.

b. Einige neue zusammenfassende Darstellungen der Frage:

α. Pollock, Spinoza [2] (1899) 76—114.

β. Caird, Spinoza (1903) 36—113. (Sehr gut.)

γ. Couchoud, B. de Spinoza (1902) 7 f., 207 f., 225 f.

δ. Windelband, Die Geschichte der neueren Philos. I [2] (1899) 202—210.

ε. Überweg-Heinze, III [10] (1907) 118—132.

ζ. A. Ricardou, De humanae mentis aeternitate apud Spinozam (1890) 17—50. A. Rivaud; vgl. Anm. 38.

η. Freudenthal, I 32 f.

ϑ. Kuno Fischer verhält sich auch in der 4. Aufl. gar zu ablehnend gegen neuere Forschungen. 5. Aufl. 1909 (Gebhardt).

160 3) Richard Wahle, Beiträge zur Theorie der Interpretation philosoph. Werke. ZfPh. 122 (1903) 64 f. Vgl. bes. die Zitate 71 f. Von dems. Verf.: Kurze Darstellung der Ethik von Sp. und Darstellung der definitiven Philosophie (1899).

162 4) Dilthey im Artikel: „Archive der Liter. in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie 351. (AfGdPh II [1889] 343—367.) Vgl. 351.

164 5) Über methodische Vorsicht, zumal in bezug auf Vergleichung schrieb ich ausführlich in Ztschr. f. kath. Theol. XXVIII (1904) 218—249; XXIX (1905) 28—52 u. 211—257. — Löwenhardt in seinem Werk: Benedikt Spinoza und sein Verhältnis zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit (1872) 383 f. Alfr. Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas I (1907). Vgl. hier die Einleitung.

168 6) Vgl. Walt. Goetz, Mittelalter und Renaissance (Hist. Ztschr. 98 f. 30 f.).

Jul. Baumann, Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie 1868/69.

169 7) Despinoza und die Kabbala. a. Über Abr. de Herrera und seine „Himmelspforte" vgl. Anm. 18, Graetz X [3] 117 und Kayserling unter Herrera. Hurwitz über die Kabbala bei Güdemann 115. Jehaju Halewi, a. a. O. 109.

b. Despinozas Spruch über die Kabbala: Tr. Theol.-pol. IX (Ed. V. L. II p. 72).

c. Im allgemeinen über die Kabbala: Wünsche in der Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche IX (1891) 670—689. Ad. Franck, Système de la Kabbale . . . 1843. 2. Aufl. 1892. Deutsch von Ad. Gelinek (Jellinek), Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer (1844); Graetz, Gesch. d. J. VII [2] 65 f., 203 f. u. bes. Note 3 S. 421 f. u. Note 12 S. 466 f.

Neuerdings schrieb über die Kabbala S. Karppe: Etude sur les origines et le nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale (1901). In diesem Werk findet man wichtige neue Aufschlüsse über die Entwicklung der Kabbala, den rationellen Charakter des jüdischen Mystizismus (dem jede Popularität fehlt) und die Auswüchse der „praktischen Kabbala".

Seite

d. Henr. Morus 1614—1617 (vgl. über seine Bücher das Selbstzeugnis: Opera Omnia [1679] I. Praef. generalissima VIII f.). Seine kabbalistischen Schriften: 1. Trium Tabularum Cabbalisticarum decem Sephirothas sive Numerationes exhibentium descriptio. A. a. O. I 423—443. — 2. Quaestiones et Considerationes paucae brevesque in Tract. primum Libri Druschim etc. I 447—508. — 3. Catechismus Cabbalisticus I 511—519. — 4. Fundamenta Philosophiae sive Cabbae Aeto-paedo-melissaeae I 523—528. — 5. Coniectura cabbalistica II 463—494. — 6. Triplicis Cabbalae defensio II 497—643. — Morus leugnet den Zusammenhang Desp.s mit der echten Kabbala; vgl. I 612. (Ad V. C. Epistola altera, quae brevem Tractatus Theologico-Politici confutationem complectitur; Adnot. in Scholia Sect. 7.)

e. Joh. Georg. Wachter, Der Spinozismus im Judenthumb, oder, die von dem heutigen Judenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt . . . (Amst. 1699.) Wachter legte seine veränderte Ansicht dar im „Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae brevis et succincta recensio (Romae 1706). Was er hier 39—70 über die Übereinstimmung Desp.s mit der Kabbala sagt, ist noch heute lesenswert, wenn auch unkritisch.

Fr. H. Jacobi, Werke IV 1 (1819) 217 f.

Franck-Gelinek: Vgl. hier besonders Vorr. 1—26; Analyse des Sohar 118—188. Zu allem auch Karppe nachzulesen.

Elias Benamozegh, Spinoza et la Kabbale 1864. Die Ähnlichkeit des Spinozismus mit der Kabbala betont auch Sal. Maimon und A. Krochmal (Eben-ha Roschah [1871]).

Is. Misses, Spin. u. die Kabbala (Zt. f. ex. Philos. VIII 1869) 359—367.

8) Misses, 314. 360: Desp. sei vom „Unendlichen" der Kabbala aus- 171
gegangen.

Misses meint, Desp. habe die Attributenlehre und Gottes Immanenz und die Modi den Kabbal. entnommen 362 f.; ebenso den Satz ‚omnis determinatio est negatio', und Belebung aller Wesen: 364. Vgl. auch M. Freystadt, Philosophia cabbalistica et Pantheismus (1832) und die dort 20 f. gesammelten Stellen aus dem Buche Sohar. Freystadt ist allerdings mit Vorsicht zu benutzen; er reinigt die Kabbal. zu sehr vom Pantheismus (112 f.); Franck verfällt in den entgegengesetzten Fehler 24, 122—154 u. 186 f. (deutsche Übers.).

9) Misses, 364. 172

10) Vgl. W. Meijer, Transcr. u. Erläut. zu den betreffenden Briefen. 174

11) Die ersten grundlegenden Bemerkungen über den Unterschied der 176
älteren jüdischen Mystik und der späteren Kabbala schrieb Landauer nieder. Sie wurden nach seinem Tod veröffentlicht im ‚Orient' (1846) No. 12 f. Vgl. auch Graetz VII, Exkurs über Kabbala, A. Wünsche, a. a. O. und vor allem Karppe, auf den sich meine Darstellung großenteils stützt; vgl. bes. 22 f. Endlich auch M. Friedländer, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen (1901) bes. 1—21, 42 f., 90—118 (mit großer Vorsicht zu benutzen). Selbstverständlich findet man reiche Aufschlüsse in Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [3]. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter [2] 349 f. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain (1907); vgl. z. B. p. XVIII mit Wellhausen, Israëlit. und jüdische Geschichte [4] 303 f. Lagrange, Le messianisme chez les juifs (1909) 50 f., 60 f., 84 f., 137 f.

Seite

Wichtig auch Alb. Dufourcq, L'avenir du Christianisme, Première partie, I. Epoque orientale[3] ganz, und II. Epoque syncrétiste[3] 1—134.

178 12) Bacher, Ag. d. p. A. I 13, 43 f., 74 f., 178, 184, 339 f., 400, 424 f.; II 65, 79, 197, 199, 282, 399, 480 usw.

180 13) Karppe, 46 f. (Chag. 12 u. Abb. di R. Nath. 37).

14) Gaonitische Mystik: Karppe, 87 f. Schiur Komah 93 f. Midrasch Conen u. Pirke des R. Eleezer 132 f. Sefer Jezirah 138 f.

Rab über die 10 schöpferischen Potenzen. Bacher, A. d. b. A. 17.

183 15) Eigentliche Kabbala des MA.: Karppe, 222 f. Esra u. Asriel hält er für identisch 238 f. Wahrscheinlich waren es 2 Personen; vgl. Graetz VII 427 f. Nachmanides, Eleazar v. Worms, deutsche Schule, Abulafia bei Karppe 266—306.

16) Zur Lehre Asriels (Esras) Karppe, 239 f. Die zwei Zitate aus Karppe: „Der Weg ist lang" etc. 245. „Man betrachte nur die Sefiroth" 250.

184 17) Sohar bei Karppe 307 f. Lehre 343 f. Sefiroth u. Desp. 411—413. Übergang von Gott zur Welt 353 f. Schöpfung u. Emanation 360 f. Sefiroth 370 f. Über Identität von Erkenntnis, Erkennendem, Erkanntem 378 f.

Pantheismus im Sohar: Karppe, 401 f. Die angeführten Stellen 404; vgl. auch 398 u. 403.

Zu Asriels Einheitslehre vgl. Graetz, VII 430 f. Leib u. Seele des Menschen im Sohar Karppe, 461 f. Stoff aus der Idee 434 f. u. 437.

188 18) H. Morus, Herrera u. Wachter. Zu Morus vgl. Anm. 7 d. Opera I. Das Anm. 7 d 2 angeführte Werk: Schreiben an Chr. Knorr 456 f. Wachter, Der Spinozismus im Judenthumb (1699) 78—130. Herrera, Abraham (Alonso) de Herrera (Irira) († 1639) ‚Himmelspforte'. Spanisch abgefaßt, von Isaak Aboab ins Hebräische übersetzt. 1678 kam das Buch auch lateinisch heraus unter dem Titel: Liber שער השמיים seu Porta Coelorum. In quo Dogmata Cabbalistica Philosophice proponuntur et cum Philos. Platonica conferuntur. Autore R. Abraham Cohen Irira Lusitano. Solisbaei 1678.

Die ersten Dissertationen sind trefflich und tief durchdacht. Später wird die Spekulation durch kabbalistische Phantastereien verdorben. Dissert. I cp. I—III S. 3—10: Einteilung in entia necessaria et contingentia (4 f.); Deus ipse sua essentia, incommunicabilis, causa prima (6 f.); ens a se plane perfectum et simplex (8 f.); nulla in eo dimensio quantitativa (10 f.). Diss. III cp. XI S. 88: Die Monaden (auch lumina und sephirae genannt) sind göttliche Modi, sie sind unter einem Gesichtspunkt (quodam modo) Gott (causa prima), und unter einem andern sind sie es nicht. Sie sind „divinitas determinata" (cp. XIII S. 88 f.); sie sind eins mit Gott, wie Strahlen mit der Sonne, die Kreisradien mit dem Mittelpunkt (a. a. O.). Sie haben gleichsam eine Tätigkeit mit Gott (Aen-Soph; p. 93 f.). „Sicut causa prima est omnia, modo independente et infinito; ita entia ab illo dependentia sunt causa prima, sed modo dependente et finito;" das ist die restrictio, contractio, retractio Gottes, „qua mediante Aen-Soph res emanare fecerit extra se, sed ita, ut non separaverit ab iis, quod ipse est, et quod in natura eius datur, quamvis non tales fecerit, qualis ipse est" (Diss. V cp. IX S. 102 f.). Direkt emaniert vom Aen-Soph nur der Adam Kadmon, der so vollkommen ist, wie nur möglich, aber nicht unendlich (S. 31—64). Das Argument Desp.s Korte Verhand. I cp. 2 (14) [Sigwart] fast wörtlich bei Herrera S. 51.

Seite

Die Weissagungen des Buches Sohar für das Jahr 1648 bei Graetz, X[3] 169 f. u. 425 f.

19) Tr. Theol.-pol. IX (V.-L. II 73). Zu Rich. Simon: Histoire critique 191
du vieux testam. (Ed. 1685) Catalogue des auteurs juifs 535 f. Despinozas Zitat im Tr. Theol.-pol. X (V.-L. II 85); dort auch das Zitat aus R. Salomo.

20) Einige Quellen spinozist. Schriftdeutung.

Zur Bombergischen Ausg. vgl. Joël, Spin.s theol.-pol. Traktat auf seine Quellen geprüft (1870) 1—16 u. 60 f. Auch Tr. Theol.-pol. IX (V.-L. II 76). Desp.s Bemerk. über Ibn Esra Tr. Theol.-pol. VIII (V.-L. II 56).

Über Levi ben Abraham und sein Buch Livjath hen vgl. Renan in der hist. littér. de la France XXVII 628 f.

Zu Chiwwi-Saadja vgl. Wilh. Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des MA. vor Maimûni (1892) 39 f.

Zu Ibn Esra vgl. Bacher, Abr. Ibn Esra's Einl. zu seinem Pentateuch-Commentar (1876) 3 f. (= 81. Bd. der Sitzungsber. d. Wien. Ak. d. Wiss. Ph.-hist. Kl. [1875] 361 f.). Zu Rabs Exegese: Bacher, A. d. b. Am. 29 u. 30.

21) Lucas, N. L. 44. Cd. arsen. fol. 1vo. Freud. 4. Die Erzählung von 196
den Spionen Lucas N. L. 45 f. Cd. arsen. fol. 2. Freud. 5 f.

22) Vgl. Joël, Vortrag über Saadjas (1865) (Beiträge zur Gesch. der 197
Philos. II [1876], letzter Teil) 34 f. u. bes. 37 f., u. Bacher in der oben gen. Abh. (Ak. d. Wiss.) 371.

23) Jüdische Freidenker. 1. Dacostas Schrift: Examen dos Tradiçoens Phariseas . . . (1624) (vgl. Meinsma blz. 50 antek. 1). Das Buch scheint in keinem Exemplar mehr zu existieren. Samuel da Silvas Schrift aus dem J. 1623: Tratado da immortalidade da alma (Amst., Paul Ravestein). Mánasses b. Israel Buch über die Auferstehung der Toten „de resurrectione mortuorum" erschien lat. 1636; vorher spanisch.

2. Über Josef Salomo Delmedigo vgl. Graetz, X[3] 140f. u. die dort verzeichnete Literatur, sowie Freud. I 57.

3. Über Leon (Jehuda) b. Isaak Modena Graetz, X[3] 128 f.

24) Zum Studium der Philosophie bei den Juden: 1. Vgl. Güdemann 109 200
(Hurwitz), auch 154, 160. Später schreibt R. Naftali Hirz b. Juda Löw im Buch Or le-Et boker (1759): „Auch liebe ich die Metaphysik und die dazu gehörigen Wissenschaften und Grundlagen, welche der Gaon Saadja, Bachja, Maimonides, Jehuda Halevi, Gersonides, David Kimchi, Josef Kandia (Delmedigo), Josef Albo, Abravanel gelegt haben" (Güdemann 196).

2. Minhath Quenaoth bei Renan, Les rabbins Français du commencement du XIV. s. (Hist. littér. de la France XXVII 431—753) 647 f.; cf. auch die 29. Anm. dieses Kap.

25) So übersetzt Güdemann, 113. Freud., 210 Z. 8 v. o.: „nur gegen 201
Erlegung eines hohen Pfandes."

26) Über die theol. u. latein. Studien Despinozas: Colerus 3. Kap. bei Freud. 39 f.; vgl. auch Bayle bei Freud. 29. Vom Lateinunterricht bei einem Deutschen spricht Colerus 2. Kap. bei Freud. 36. Meinsma (196 Anm. 1) meint, der deutsche Student sei vielleicht ein gewisser Jerem. Felbinger gewesen. — Ism. b. Elischas Zitat bei Bacher, Ag. d. Tann. I 262 f.

27) Maimonides über Prophetengabe im Führer der Zweifelnden 202
Moreh Nebuchim II 32—48; über Wunder a. a. O. II 28, 29, 48. Gerso-

Seite

nides, Milchamot Adonai VI. — Zum Ganzen vgl. Joël, Spinoza's theolog.-polit. Traktat auf seine Quellen geprüft (1870), Vorw., 5—42 usw. Von demselben, Zur Genesis der Lehre Spinoza's (1871). Auf beide Werke stütze ich mich vielfach.

204 28) Erkenntnislehre bei den jüdischen Religionsphilosophen.

1. Über Saadjas Erkenntnislehre vgl. W. Bacher: a. Abraham ibn Esras Einl. zu seinem Pentateuch-Kommentar (Wiener Akad. d. Wiss. 374 f. [Separatausgabe 14 f.]). b. Derselbe, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des MA. vor Maimûni (1892) 1 f.

2. Über Bachja ibn Pakuda vgl. Bacher (b), 61.

3. Über Ibn Gebirol: S. Horovitz, Die Psychologie bei den jüdischen Philosophen des MA. von Saadja bis Maimûni. Heft 2 (1900); bes. 110—138.

206 29) Die wichtigste Liter. zum Abschnitt über jüd. Religionsphilosophen.

1. Dr. Dav. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des MA. von Saadja bis Maimûni (1877): Saadja Alfajjûmi 1—77. Salom. ibn Gebirol 95—115. Jehuda Halevi 119—255. Josef ibn Zaddik 255—340. Abr. ibn Daud 341—362. Mûsa Maimûni 363 f. (Vgl. auch Kaufmann in Sitzber. d. k. k. Ak. d. Wiss. Wien ph.-hist. Kl. LXXVII 257 f. über Bachja ibn Pakuda.)

2. Dr. Mor. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des MA. II. Abteil. (vor der ersten) (1870): Mos. Maimonides. I. Abteil.: Saadja 1—43. R. Bachja 43—57. Ibn Gebirol (Avicebron) 57—80. Jehuda Halevi 81—112. Ibn Esra 113 f. (In einer III. Abteil. 1888 behandelt Eisler den Gerson., Chasdai Creskas u. Jos. Albo; neben Joël hat die Arbeit mit Ausnahme des Aufsatzes über Albo kaum selbständigen Wert.) Vgl. auch Anm. 2a ε—ϑ dieses Kapitels.

3. Sal. Rubin, Spinoza und Maimonides (1868); (eine ganz konfuse Arbeit).

4. Joël, a) Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (1859 und unverändert 1876). b) Levi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph (1862) mit einem Anhang (eigens paginiert), Ibn Gebirols (Avicebrons) Bedeutung für die Gesch. der Religionsphilosophie (1857) und Über einige geschichtl. Beziehungen des philonischen Systems (1863). Vgl. auch Anm. 2 und 22 in diesem Kapitel.

5. J. Jacobs, Jewish Ideals 49 f.

208 30) Vgl. Joël, Zur Genesis der Lehre Sp.s 18 f. (Creskas, Or Adonai I. III. 3).

209 31) Vgl. Erich Becher, Der Begriff des Attributes bei Spin. in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus (= Abhen z. Philos. u. ihrer Gesch. XIX [Halle 1905] bes. 21 f. u. 48 f.). Immerhin teile ich manche Ausführungen dieser gründlichen Abh. nicht.

210 32) Korte Verhandeling, Axiom. 5. Ed. V.-L., III 97. Ed. Meijer, 199. Ed. Sigwart, 148.

Über die Ähnlichkeit von Ursache und Wirkung: Ibn Gerson, Milchamot VI. Joël, Ibn Gerson 71 f.

211 33) 1. Chasdai Creskas gegen den Urstoff des Ibn Gerson: Or Adonai I. III. 4; vgl. Joël, Chasdai Cr. 32 f.

Seite

2. Chasdai Cr. über unendliche (körperl.) Ausdehnung: Or Adon. I. II. 1. Joël, Ch. Cr. 25f. A. a. O. 24f. die Stelle des Cr. über Gott als „Ort" der Dinge, Or Adon. I. II. 1. — Ähnliche kabbalist. Stellen Franck-Gelinek 118 f. Philo, De somniis I (Franck 221). Corn. Agrippa, De occulta philosophia III 11; vgl. Henr. Morus, Op. philos. 1679 I 169. 15 u. 173 zur Sect. 15 (Enchir. metaph. I c. 8 u. Scholia). Despin.s Anspielung auf Paulus und die alten Hebräer Epist. LXXIII ol. XXI (Ed. V.-L. II 411); auch Gerhardt, Leibniz Phil. Schr. I 129. Allerdings mag Despin. hierbei auch an einige kabbalistische Aussprüche gedacht haben (vgl. Caird, Spin. 39 f.).

3. Creskas über Willensfreiheit: Or Adon. II. V. 4. Joël, Chasd. Cr. 46 f. und zur Genesis der Lehre Spinozas 57 f. Über Gottes Willen Or Adon. II. V. 5. Joël, Chasd. Cr. 51f. Vgl. auch L. Stein, Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttl. Präscienz und Providenz bei den jüd. Philos. des MA. I I.-D. Halle (1881). Vgl. hierüber Maimon. 35f. u. Chasdai Cr. 42f.

4. Gottes „Zwecke": Maimon., Mor. Neb. II 20 u. 21 u. III 13. Ibn Gerson, Milcham. VI 1. 6. Creskas Or Adon. II. V. 5. Joël, Zur Genesis etc. 35f., Die Religionsphilos. des Moses Maimon. 40f.; Levi ben Gerson 71f.

Daß Despinoza auch sonst in seiner Erstlingsschrift Chasdai Creskas benutzt hat, beweist Joël, Zur Genesis der Lehre Sp.s 59 f.

34) 1. Joël, a. a. O. 63 f.; und Spinozas Theol.-pol. Tr. cp. X. Einige 214
Stellen über „amor intellectualis Dei bei Leo Hebraeus (Medigo, Medicus) De Amore dialogi tres" (Venetiis 1564) 353 f. (dial. III), 409 f. Im allgemeinen ist Despinoza von Leone Medigo wenig beeinflußt. Vgl. Ernst Appel, Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griech. und zeitgenöss. Anschauungen. AfGdPh. XX (1907) 387 f. u. 496 f.

2. Der Ausdruck amor intellectualis Dei und dessen Auffassung als Vollendung der Sittlichkeit war damals philosophisches Gemeingut.

So z. B. Henr. Morus im Enchiridion Ethicum (1. Ausg. 1667) Lib. II cap. IX 13—18. „Necesse igitur est, ut porro quaeramus, quae tandem Norma sit ac Modus huius rectae Rationis, et quodnam illud congruum rerum agundarum Principium . . . Coelum igitur Terramque testor, . . . nullum in omni Natura Bonum maius reperiri posse, quam Amorem illum, quem nos, ut nullum cum ulla libidinosa spurcitie commercium habere satis intelligatur, semper appellamus Intellectualem. Nihil illo sanctius ac divinius, nihil suavius aut iucundius . . . Cum igitur hoc perfectissimum simplicissimumque bonum sit, Norma merito habenda est et mensura reliquorum; nullamque Rationem rectam esse posse statuendum est, quae ex divinissimo hoc fonte ac principio non derivatur.

Est autem hic, quem indigitamus, Intellectualis amor nihil aliud nisi intima quaedam vita ac sensibilitas in Boniformi Animae facultate excitata, qua illud quod simpliciter optimum est sapit, eo gestit, eo triumphat, eoque solo oblectatur . . . Est igitur hic simplicissimus divinissimusque in Boniformi animae facultate sensus illa Norma vel Mensura qua ipsa Ratio examinatur et probatur . . . Quemadmodum omnes numeri oriuntur ab unitate, et a sola unitate omnes mensurantur: ita, inquam, Amore hoc Intellectuali, tanquam Principio omnium simplicissimo maximeque uno, omnes Iustitiae, Fortitudinis, ipsiusque adeo Temperantiae modi speciesque mensurantur . . . Praeterea, non tam Passio fortassis dicendus est hic Amor

Seite

quam perfecta quaedam animi tranquillitas et serenitas, quam nulli motus comitantur nisi benigni beneficique; adeo ut ipse nihil aliud videri possit quam firma quaedam et constans benignitas vel bonitas, qua nihil potest esse perfectius aut divinius" (Henrici Mori Cantabrig. Opera omnia [1679] I 62 u. 63).

3. Despin. und Bachja ibn Pakuda über die intuitive Erkenntnis. Vgl. Despinoza, Kurzer Traktat II 2 (Sigw. 64): „Klare Erkenntnis aber nennen wir diejenige, welche nicht durch Überzeugung aus Vernunftgründen, sondern durch Gefühl und Genuß der Sache selbst entsteht; und sie geht weit über die andern." (V.-L. III 42. Meijer 92). Auch II 22 (Sigw. 131): „Daß diese vierte Art von Erkenntnis, welche die Erkenntnis Gottes ist, nicht durch Folgerung aus etwas anderm, sondern unmittelbar ist, erhellt aus demjenigen, was wir zuvor bewiesen haben, nemlich daß Er die Ursache aller Erkenntnis ist, welche allein durch sich selbst und durch keine andere Sache erkannt wird; und daneben auch daraus, daß wir von Natur so mit ihm vereinigt sind, daß wir ohne ihn nicht bestehen noch begriffen werden können; und darum weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung ist, erhellt dann, daß wir ihn nur unmittelbar erkennen können." (V.-L. III 86. Meijer 175 vgl.)

Dazu zu vgl. Bachja ibn Pakuda, Herzenspflichten VIII 4. Bei Kaufmann (Wien. Ak. der Wiss. LXXVII 287): „Du wirst dann auf der Stufe jener Gotterwählten stehen und eine höhere, unbekannte Kraft erwacht in dir, die du unter deinen gewöhnlichen Kräften nicht kennen gelernt hast, dann erkennst du in der Klarheit deiner Seele, deines Herzens Lauterkeit und deines Glaubens Kraft jene erhabenen Materien und tiefen Geheimnisse; und kraft der Erhabenheit dessen, was du erschaut hast, und der Größe des Geheimnisses, das unter Gottes Beistande dir offenbart wurde, wirst du hier wie dort unaufhörliche Freude genießen . . . Dann erscheint dir jene erhabene Form, die dir unbekannt gewesen, du kannst sie sehen, an ihrer Lieblichkeit und an ihrer Schönheit Glanze dich ergötzen, jene hocherhabene Form, die sinnlich dir unzugänglich gewesen, Gottes Weisheit und die Schönheit der oberen Welt, deren Form und Gestalt und Allmacht uns verborgen ist." Bachers Zitat im Text über Bachja steht in seinem Buch ‚Die Bibelexegese' . . . vor Maimûni. 57 f. S. 69 Beweise für Gottes Einheit.

215 35) Foucher, Leibniz, la philosophie juive et la Cabbale 11 u. 12. Gegen ihn Sal. Rubin, Spin. u. Maimonides 28 ff., nach S. Sachs Kerem chemed VIII. Vgl. auch Perlitz Ben Chananja (1867) No. 22 u. 23. Über die betreff. Stellen im Buche Sohar und bei Mos. Cordovero (Corduero) Franck (Kabbala, Deutsch) 144 f. Vgl. auch Jew. Encyclop.: Remak X 370.

36) Über Ibn Zaddik: S. Horovitz: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des MA. von Saadia bis Maimûni. (Heft III: Die Psychologie der jüd. Neuplatoniker. B. Josef Ibn Ṣaddik) (1906). Die Polemik gegen die Seele als Akzidens im Mikrokosmos (ed. Horovitz, 34 f.) und das oben genannte Heft III 167 f. Über den Geist als Teil der Weltseele a. a. O. 180; Mikrok. 40.

Denjenigen Teil der Schrift des Alex. von Aphrodisia über die Seele, welche den Intellekt behandelt, gab Aron Gunß hebräisch heraus zugleich mit der Abhandl.: Die Nûslehre Alex. von Aphrod. und ihr Einfluß auf die arabisch-jüd. Phil. des MA. I. D. (Lpg. 1886) vgl. hier 10 f.

Seite

37) O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. (1882) 11. Vgl. auch Thom. Aquin. de subst. separ. cp. 5. Zu Ibn Gebirol (Avicebron): Cl. Baeumker, Avencebrolis Fons vitae (Beitr. z. Gesch. der Philos. des MA. Texte u. Unters. I—III 1892—1895). J. Guttmann, Die Philos. des Salomon Ibn Gabirol (Avicebron) (1889). Kaufmann, (vgl. Anm. 29, 1). Eisler (a. a. O. Anm. 29, 2). Joël, Ibn-Gebirols (Avicebrons) Bedeutung für die Gesch. der Philos. (1857). M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arab. Philos. (Beitr. z. G. der Phil. des MA. V 1) 1905 (bedeutsame Untersuchungen). 218

38) Sehr gut schrieb über die metaphysische Sublimierung der platonischen Mittelwesen durch Despinoza Caird, Spinoza 52—59. Vgl. auch Freud., Spinoza und die Scholastik (Philos. Aufs. Ed. Zeller gewid. 1887) 24 f. Hamelin, Sur une des origines du Spinozisme (Année philos. 1901 20 f.). Rivaud Alb., Les notions d'essence et d'exist. dans la philos. de Spin. (1906), spricht treffend von den „artifices renouvelés de la philosophie Alexandrine" 191. Vgl. J. Lewis Mac Intyre, Giord. Bruno, (1903) 382. Cf. auch Anm. 29. Dazu: Korte verhand. I, IX. V.-L. III 35. W. Meyer, 79 u. 80. Sigw. 53 u. 54. Vgl. auch I, VIII. (V.-L. III 34 f.; Meijer 78. Sigw. 52): „De natura naturata zullen wy in twee verdeelen, in een algemeene en in een bezondere, De algemeene bestaat in alle die wijzen die van God onmiddelijk afhangen . . .; de bezondere bestaat in alle die bezondere dingen dewelke van de algemeene wijze veroorzaakt werden." 220

39) Gerson, Milch. VI 1, 7. — Joël, ‚Zur Genesis' etc. 40 f. u. Joël, ‚Levi b. Gerson' 75. 221

40) Pantheist. Aussprüche Ibn Esras in seinem Komment. zu Gen. 1 u. 18, 21; Exod. 3, 15 u. 34, 6. Vgl. Eisler, Vorles. etc. I 113 f. — Freud. I 35 u. 323. Karppe, l. c. (Anm. 7c) 193 f. Vgl. hier auch die Zitate aus Ibn Esras ‚Buch des Namens'.

41) Zu Philo und Desp. Karppe, l. c. 528 f. — Zu Philos Gotteslehre Ed. Herriot, Philon le Juif, essais sur l'école juive d'Alexandrie, besonders Buch III 200 f.; Paul Barth, Die stoische Theodizee bei Philo (Philos. Abhandl., M. Heinze, zum 70. Geb. 1906) 14 f. Sodann Zeller, Die Philos. der Griechen III 2 [3] 338 f. Philos Werke Ed. Cohn u. Wendland. In Betracht kommen besonders: Legum Allegoriae. I 61—169. Quod Deus sit immutabilis. II 56—94. De migratione Abrahami. II 268—314. De somniis. III 204—306. De opificio mundi. I 1—60. De mutatione nominum. III 156—203. De fuga et inventione (profugis). III 110—155. 222

Im Besonderen: Gott *ἄποιος*. z. B. Leg. Alleg. I (50 Mang.) I 70. 36. Vgl. Quod Deus sit immut. (281 Mang.) II 69, 55 *(ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος)* Vita Moys. I (92 Mang.) IV 137, 76: *ᾧ* (sc. *θεῷ*) *μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.* Gott ist alle Realität: z. B. Leg. alleg. I (52 Mang.) I 72, 45: *ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.* Solche Ausdrücke wie ‚Gott ist das All' und „*τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν* Migr. Abrah. (466 Mang.) II 306, 192, sind nach andern zu beurteilen, z. B. De mutat. nom. (612 Mang.) III 195, 222 f., Gott als Wirkender z. B. a. a. O. und Leg. Alleg. I (50 Mang.) I 69, 34 f. Über Mittelwesen: Cherub. (144 Mang.) I 176, 28 f. Conf. ling. (431 Mang.) II 261 f. Profug. passim zumal 560 Mang. Zum philon. Logos vgl. auch

Seite

M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philos. 259 f. Zeller, a. a. O. 570 f.

225 42) Über hebr. Übers. aus dem Arabischen vgl. Steinschneider (im folg. kürze ich St. ab): Die Hebr. Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. 2 Bände (1893) I 276 f. Von Averroës existierte eine hebräische Übersetzung des für Despin. höchst wichtigen Werkes über Wissensch. u. Religion (Deutsch von Jos. Müller „Philos. u. Theolog. aus dem Arab." 1876); vgl. St. 276. Manches daraus wurde herübergenommen von Delmedigo in der „Prüfung des Gesetzes". (St. 277.) Nicht unwichtig konnte für Despin. ein Werk des al Bataljusi sein über die imaginäre Sphäre (übers. von Ibn Tibbon) St. 286 f. Über Übers. von Werken des al Fârâbî St. 289 f. vgl. Anm. 45. Al Gazâlî St. 296 f. Despinoza standen viele hebr. Übersetzungen zur Verfügung. Al Gazâlî konnte ihm negativ die wichtigsten Dienste leisten. Ibn Tofail: St. 362 f. Von den Juden viel gelesen St. 365 f. Zur Ergänzung: hebr. Übersetz. des Aristot. St. I 42 f.; Übersetz. von Scholastikern a. a. O. 461 f.

43) A. Foucher de Careil, Leibniz, la philosophie juive et la Cabbale (1861) 13 f. Seine Ansicht über die Hierarchie der Begriffe bei Desp. 17 f. (Vgl. auch Anm. 38 und den dazugehörigen Text.) Dazu auch Renan, Averroës et l'Averroisme (1852) 157, und Trendelenburg, Histor. Beitr. II 67 u. 94. L. Stein, Leibniz und Spinoza (1890) hat die Randbemerkungen des L. zum Tract. de intellect. emend. veröffentlicht 319 f. (Beilage XI), dagegen auf die von Foucher veröffentlichte, soviel ich sehe (vgl. 229—257 u. 272, auch 99 f.) keine Rücksicht genommen, obwohl er auch diese Arbeit Fouchers kennt (vgl. 247 Anm. 3). Zu vgl. ist noch Leibniz, Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique (1710). Gerh., L. Op. phil. VI 529 f. Leibniz über Despin.s Naturalismus: Foucher l. c. 23 f. und Les deux sectes de Naturalistes: Stein, a. a. O. 308 f. (Beil. IX) u. Gerh. VII 333 f.

227 44) Maimon. über die Mutakallim.: Mor. Neb. I 71—76, besond. 74 f. Vgl. auch Joël: Die Religionsphilosophie des Mose b. Maim. (1859 u. 1876) 8 f. u. 15 f; dann auch Eisler, Vorlesungen etc. II 31 f. u. 47 f.

Im allgemeinen wurde zur arab. Philosophie benutzt: Scharastâni: Religionsparteien und Philosophenschulen (übers. von Haarbrücker); vgl. hier I 98 f. über Mutazil. I 41 f. Über die Attributenlehre: I 89 f. Über den Unterschied von Mutazil. und Mutakallim. Anm. zu I 25 f., II 388 f. (Die Einschränkung des Namens Mutakallimûn ist späteren Ursprungs.) — Ahron ben Elias, Ez Chajim (Edit Steinschneider-Delitzsch) 4, 86, 89. — Gute Übersicht über arab. Philos. gibt J. Pollak: Entwicklung der arab. u. jüd. Philos. im MA. AfGdPh. XVII (N. F. X) (1904) 196—236. (Juden: 433—459. Ibn Gebirol im besond. 437 f.). Über alte Mutakall. 214. Über den jüngeren Kalam in der jüd. Liter. 221 u. Anm. 42. Vgl. auch M. Horten im AfGdPh. XIX (1906) 288 f. u. 426 f. Wichtig zur Beurteilung der griechischen Einflüsse auf die arabische Philosophie ist ein Aufsatz von S. Horovitz im Jahresbericht des jüdisch-theolog. Seminars zu Breslau 1909. Vgl. dazu M. Horten: Die Geschichte der Philosophie im Kulturbereiche des Islam (Internationale philosophisch-soziologische Literaturzeitung I [1909] 3 f.). Man wird sich in Zukunft mehr in acht nehmen müssen, die aristotelisch-neuplatonischen Einflüsse auf die Araber ausschließlich zu betonen.

Seite

Gut orientieren auch: 1. die einschlägigen Werke vom Baron Carra de Vaux, Avicenne (1900); Gazali (1902), und chap. VIII u. IX (S. 194—254) des Werkes La doctrine de l'Islam (1909).

2. Carl Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur. 2 Bände (1898 u. 1902).

Über arab. Occasionalisten einiger Mutakallimûn (genauer der Aschariten) vgl. Eisler a. a. O. A. Schmiedel, Über die Begriffe von Substanz und Accidens in der Philos. des jüd. MA. (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. XIII [1864] 184—193). Dann besonders Stein, Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus (AfGdPh. II [1889] 193—245; über Occasion. der Aschariten 207—224; vgl. auch Band XI 330 f. Gute Übersicht bei Kurd Laßwitz, Geschichte der Atomistik I (1890) 134 f.

45) Abû Nasr al Fârâbî (Alfarabi). 1. Allgemeines. Gersonides 229
über al Far. Unsterblichkeitslehre im Milch. I cp. 8 (vgl. Joël, Levi ben Gers. und M. Steinschn. (cf. unten) 107. Mor. Steinschneider: Alfarabi (Alfarabius) des arab. Philos. Leben und Schriften (Mém. de l'acad. Impér. des sc. de St. Pétersb. Sér. VII Tome XIII No. 4 (1869). Biogr. 1 f., Schriften 11 f. Hier auch die hebr. Übersetzungen genannt. Vgl. auch Anm. 42. L. Stein, Die Continuität der griech. Philos. in der Gedankenwelt der Araber (AfGdPh. XI [1898] 311 f. u. XII [1899] 379 f.). Über al Fârâbî XII 386 f.

1. al Fârâbî zitiere ich meist nach Dieterici; al Fârâbîs philosoph. Abhandlungen (1892). Die Übersetzung ist leider nicht nach einem kritischen Text hergestellt. Ein solcher liegt der Übersetzung zugrunde, welche Max Horten vom Buch der Ringsteine (= Dieterici VI. Abhandlung) veröffentlicht hat: 1. Buch der Ringsteine Alf. (I. D. 1904). 2. Das Buch der Ringsteine Farabis 950 †. Mit dem Kommentar des Emir Ismaʿîl El Ḥoseini El Farani (um 1485) (= Beiträge zur Gesch. der Philos. des MA. V 3) 1906. Sehr störend wirkt in M. Hortens Arbeit die zwecklose Kritik Fârâbîs, welche nicht voraussetzungslos und immanent ist, sondern von einem einseitigen extrem-empiristischen Standpunkt ausgeht, und darnach alles beurteilt. Wenn ich einfach Horten zitiere, beziehen sich die Seitenzahlen in gleicher Weise auf die Dissertation und das große Werk; dieses allein zitiere ich so: Horten (B).

2. Zu den Zitaten aus Alfar. al Fârâbîs Abhandlung über die notwendigen Vorstudien zur Philos. bei Dieterici 82 f. Das Zitat 89 f. Seine Ansichten über Gott bei Dieterici 92 f. V. Abh.: Die Hauptfragen von Abu Nasr Alfarabi. (Vgl. bes. 95—100.) Einheit und ‚Vielheit' in und aus Gott in der VI. Abh. bei Dieterici (Die Petschafte der Weisheitslehre) 108 f. Besonders 112 f. u. 133 f. — 135 das längere Zitat: „Die Ordnung umfaßt die Vielheit" usw. Auch Horten: 14 f., 34 f., 37 f. — 14 u. 15 über Gottes „zweites Wissen". al Fârâbî wehrt sich gegen Pantheismus in der V. Abh. Dieter. 97 f.; so auch ein (2.) Kommentator in den „Petschaften", Dieter. 113 f. und Horten 41 f. Gegen Willensfreiheit a. a. O. 128 f., Horten 31 f. und in der V. Abh. Dieter. 106 (Entstehung der Übel). Zur Erkenntnistheorie al Fârâbîs V. Abh. a. a. O. 92 f. (Quellen der Erkenntnis) und Petsch. 113, Horten 15 (Verkettung der Ursachen). Affecte: a. a. O. 115 f. (Petschafte), Horten 17 f. 18 f. (auch 22 f.).

3. Ismâîl, der Kommentator al Fârâbîs. Horten (B) 470 Zitat über Ismâîl und Despin. Die Zitate aus Ismâîl Horten S. 50 u. 99 (über das

Seite

Wissen der Ursache und die Definition), 55, 56 (die Einheit und der erste Verstand), 82 f. (Vorherbestimmung), 84 f. (die zwei Reihen der Ursachen), (B) 274 (Notwendigkeit der verursachten Wesenheit), (B) 383 (nur das notwendig Seiende ist real), 37 u. (B) 281 (Gottes Wissen).

4. al Fârâbî über die Prophetie. (Petschafte der Weisheitslehre, Dieter. 125 f. und Horten 27 f.): „Trifft es sich nun, daß der Intellekt zu schwach ist, die Phantasie aber stark vorherrscht, so bildet sich in ihr eine Kraft, die sich auf diesem Spiegel so kundtut, daß sich in ihm das Phantasiebild abbildet und dadurch erschaut wird. Das ist der Fall bei demjenigen, in dessen Innern eine Wahrnehmung heftig auftritt, oder bei dem die Furcht Macht gewinnt, so daß er Töne hört und Personen sieht. Diese Herrschaft wird bisweilen so mächtig über das Innere und die Kraft des äußeren Sinns so schwach, daß ihm etwas vom höchsten Gottesreich aufleuchtet und er das Verborgene kundgibt; so wie man im Schlaf, wenn die Sinneswahrnehmung ruht und die Organe untätig sind, Traumgestalten sieht. — Bisweilen hält dann das Gedächtnis nach Vermögen das Traumbild fest; dann bedarf dieses keiner Deutung. Bisweilen aber geht die Phantasie im Verlauf ihrer Vorstellungen vom Erschauten zu ähnlichen Dingen selbst über und dann bedarf der Traum einer Deutung; diese besteht in der Vermutung des Auslegers, wodurch er von den Zweigen aus auf die Wurzel zu schließen sucht."

War auch vielleicht diese Stelle Despinoza unbekannt, so konnte er doch al Fârâbîs Anschauungen kennen aus der Vorrede zu Ibn Tofail (vgl. Übers. von Eichhorn 45).

235 46) Über die hebr. Übersetzungen Avicennas vgl. Steinschneider (Die hebr. Übers. etc.) I 279 f. Über al Gazâlî und Isaak ibn Albalag a. a. O. 296—348.

236 47) 1. Vgl. M. Schreiner, Beiträge zur Gesch. der theolog. Bewegungen im Islâm. (ZDMG. LII [1898] 463—563.) Über den Pantheisten Abû Mugît al-Husejn al-Ḥallâg 468 f. Taki ibn-Tejmija 540 f. Über al-Sadr-al Rûmi 548 f.; al Tilimsani 549 f. Muḥjî al dîn ibn 'Arabî 516 f. (Zitat 517), Aschariten 486 f. Über einige pantheistische Anschauungen im Islam vgl. Scharastâni-Haarbrücker I 221 f. (Bâtinîja-Sekte).

2. Das Buch Ez-Chajjim: Ahron ben Elia's aus Nikomedien des Karäers System der Religionsphilosophie (Ed. Steinschneider-Delitsch). Zitate aus Jos. Salom. Delmedigos Werken a. a. O. XV u. XVI. Atomenlehre (Epikurs) Kap. 4. — Einheit, Einfachheit: Attribute Gottes Kap. 64—74. Verschiedene Ansichten der Philos. über das Gute und Böse Kap. 80. Als orthodoxe Ansicht wird festgestellt, daß Gutes und Böses nichts absolut Notwendendiges sind, sondern sich nach dem von Gott dem Menschen eingepflanzten Selbsterhaltungstrieb richten (Kap. 80). Verschiedene Ansichten über die Vorsehung (Kap. 82—90). Über Prophetie: Kap. 96—100. Unsterblichkeit: Kap. 105—109.

237 48) Zu Ibn Tofail. Die Nachricht über das Exemplar der Op. post. in Rosenthals Biblioth. nach einer Mitteilung Herrn W. Meijers v. 25./3. 1905. Der Naturmensch, od. Gesch. des Hai Ebn Joktan, ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail aus dem Arab. übers. von Joh. Gottfr. Eichhorn (1783). Vgl. hier besond. 107 f. (Zitat von einem Geist), 110 f. (allgem. Einheit), 118 f. (Verschiedenheit durch die Form), 138 f. (Einheit des Himmels), 196 f. (Einheit in Gott), 202 f. (Erklärung dieser Einheit). Über 5 neuere Bearbeitungen des I. Tof. vgl. AfGdPh. XX (1907) 415 f.

Seite

49) Vgl. Graetz X[3] 95. 240

50) Zu vgl. Desp.s „Kurzer Traktat' etc. Ed. Sigwart 1—34 und Ed. W. Meijer (Korte Verhandeling) 19—46. Tract. politicus cap. II § 2 (Ed. V.-L. I 272. Ed. pr. 270). 242

Viertes Kapitel.

1) Selbstbekenntnisse Desp.s zu Anfang der Abhandl. De intellectus emendatione (Ed. V.-L. I 3—5. Ed. pr. p. 357—361). 246

2) Falsche Freunde. Lucas, N. L. 45—47. Cd. Arsen. fol. 1—3. (Freud. 5 u. 6.) Untersuchung gegen Desp. Lucas N. L. 48 f. Cd. ars. fol. 3vo f. (Freud. 6 f.). Bannformel nach Vlot. Supplem. 290 bei Freud. 114 f. Über den Verkehr mit Christen Lc. N. L. 52. Cod. Arsen. fol. 4vo Freud. 9. „Le peu d'habitude qu'il avoit depuis quelque temps avec les Juifs l'obligeant d'en faire avec les Chrêtiens, . . . Vgl. Coler. cp. 3 Freud. 40. Die Notiz aus dem Buche der Opfergaben bei Freud. 114, No. 27 u. Anm. S. 264. (Hier wird etwas erschlossen, was in den Quellen nicht zu finden ist.) 247

3) Zum Platonismus. Wenn wir im Text und hier von Platonismus sprechen, so beziehen wir uns selbstredend auf die Auffassung und Ausdrucksweise des 16. u. 17. Jahrh.; von einer objektiv historisch-kritischen Würdigung Platos konnte damals keine Rede sein. — Zum Ganzen vgl. Tiraboschi, Storia della Letteratura Italiana VI 1 (1795) 332 f. (2. 2, XII f.) und VII 2 (1796) 412 f. (2. 2, XI f.); Huit, Le Platonisme pendant la renaissance (Annales de philos. chrét. Annal. 65—67); A. Espinas, Pour l'histoire du Cartésianisme (RMM XIV (1906) 266 f.); E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissensch. d. neueren Zeit I 92 f., II 299 f; G. v. Hertling, John Locke u. d. Schule v. Cambridge 96—158. Über den Platonismus des Joh. Marcus Marci in Prag später. 250

4) Eine schöne Charakteristik Mersennes schrieb Max Köhler: Die Naturphilosophie des Th. Hobbes in ihrer Abhäng. von Bacon (AfGdPh. XV [1902] 394 f.). Die Liter. über die philosoph. Bewegungen der Zeit wird uns später begegnen. Hier nur einige allgem. Andeutungen: 251

Mersennes Commentar zur Genesis und seine zwei apologetischen Werke gegen die Skeptiker und Deisten. (Genauere Angabe später.)

Perrens, Les libertins en France au 17e siècle.

Blok, Geschiedenis van het Nederlandsche Volk, deel V 91—202.

Dann die schon genannten Werke von Zesen (286 f. u. 333 über die Verachtung der Gelehrsamkeit in Amsterdam; dagegen auch 389 f.; vgl. auch 198 f.; 386 über die caritativen Arbeiten); Meinsma, Hylkema und Busken-Huet in den zitierten Werken.

Neueste Arbeiten zum Entwicklungsgang Despinozas. Herm. Schwarz, Spinozas Identitätsphilosophie. (Philos. Abhandl. M. Heinze zum 70. Geburtsage 1906) 226 f.

Carl Gebhardt, Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (1905).

L. Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains. Rev. de Metaph. et de Mor. XIII (1905) 673 f., XIV (1906) 35 f. u. 691 f. und XII (1904) 755 f.: La révolution Cartésienne et la notion spinosiste de la substance.

Pillon, Alle Artikel über Bayle in der Année philosophique, zumal V (1898) 85 f., IX (1898) 85 f., X (1898) 55 f.

Seite

Hamelin O., Sur une des origines du Spinozisme. Année philosophique (1901) 20 f.

Latta, On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz. Mind 1899. (Darüber später.)

Th. Camerer, Spinoza und Schleiermacher (1903) 37 f., 69 f.

Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II (1907) 3 f.

Erich Becher, Der Begriff des Attributes bei Spin. in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus (= Abhandlungen zur Philos. und ihrer Geschichte XIX 1905).

Lewis Robinson, Untersuchungen über Spin. Metaphysik. AfGdPh XIX (1906) 297 f. u. 451 f.

J. Freudenthal, Über die Entwicklung der Lehre vom psycho-physischen Parallelismus bei Spinoza. Arch. für die gesamte Psychologie IX (1907) 74 f.

O. Baensch, Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spin. als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. AfGdPh. XX (1907) 332 f. u. 456 f.

257 5) Colerus bei Freud. 39.

Die mathem. Studien bei einem Italiener Freud. 228; (nach einer Mitteilung des Thom. Crenius [Crusius] in Hallmans Reisebericht).

Die Werke aus Desp.'s Bibl. a. a. O. 160 ff.

259 6) Der Kampf um Descartes. Vgl. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne I 235 u. 250 f., und Joh. Tepelius, Historia philosophiae Cartesianae (1674), zumal 52 f. Tob. Andreae, Brevis replicatio reposita brevi explicationi mentis humanae . . . H. Regis etc. (1653). Matth. Siegenbeck, Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool II (1832). Besonders Beilagen.

Über die Anfrage des Nassauers und die Antworten der Akademien vgl. Tepelius l. c. 70 f. Ein Beispiel: Franz. Junius, Sekretär der Akademie von Gröningen, unterschrieb am 17. Sept. 1651 ein Urteil der philos. Fakultät an Ludw. Heinrich von Nassau (in der IV Dissert. als Anhang zu Clauberg: Differentia inter Cartesianam et alias in Scholis usitatam Philosophiam (1680) 137 u. Tepelius 77—81). . . . „Hoc nostrum quod spectat Athenaeum ex illius primaeva institutione et legibus, ad Aristotelis Philosophiam retinendam Professores Philosophi tenentur, quod tamen cum commoderamine sumitur, ut in solius Dei verba iuremus, nec si quid novae lucis affulserit, Aristoteli et Veteribus invisum, ad naturae phaenomena certius percipienda et commodius explicanda, solo novitatis titulo esse reiciendum arbitremur; amici sunt nobis Socrates, Plato, Aristoteles, Conimbricenses, Suaresius, Ramus, Cartesius, sed magis amica veritas etc.".

260 7) Desp. und Descartes. a. Das Studium der Scholastik vor der Beschäftigung mit Descartes bei Freud. I 43 f.

b. Colerus Cap. 3. Bei Freud. 39. Vgl. 250. — Die Einleitung zu den Op. posth. Ed. pr. 1 u. 2.

261 8) Zu Jean Paul: Jos. Müller, Jean P. philos. Entwicklungsgang (AfGdPh. XIII [1900] 231 f. u. 361 f.).

262 9) Despinoza und die Skepsis. 1. Desp.s Urteile über die Skeptiker:

a. Korte Verhandeling II 8 (9) V.-L. III 56. Ed. Sigwart 85. Ed. Meijer 119.

b. Tr. de intell. emend. V.-L. I 14. Ed. Pr. 370.

2. Meine Darstellung der damaligen skeptischen Richtungen weicht wesentlich von der herkömmlichen ab. Im Text ist Rücksicht genommen auf W. Dilthey: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren panth. Systemen (AfGdPh. XIII [1900] 307—361 u. 445—483 u. Arch. IV u. V. Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh. IV 604—652 u. V 337—400. Über Reaktion Descartes' gegen die Salonskeptiker: Stein im Archiv VI 562 f.

3. Zu den einzelnen Skeptikern. a. Zu Montaigne, Charron, du Vair cf. Paul Bonnefon und Julleville, Hist. de la langue et littér. Franç. III (1897) 406 f.

b. Am klarsten wird man sich über Montaigne, wenn man in den Essais folg. Kap. liest: I 14, 20, 22, 26, 31, 37, 40, 54, 56. II 8, 12, 19. III 1—3, 13; sowie die von der „fille d'alliance" geschriebene Préface zur Ausgabe von 1635. Skeptische Launen — des boutades — wie II 14 sind reine Ausnahmen.

Über den wahren Sinn des Skeptizismus Montaignes (und Rabelais') schrieb geistreich Em. Faguet, Seizième siècle, études littéraires cf. 370 f. u. 106 f. „Montaigne est en matière métaphysique un limitateur." Ganz verschieden, aber auch einseitiger ist die posthume Studie von G. Guizot, Montaigne, études et fragments (cf. 107, 134, 152 etc.); meine Anspielungen sind entnommen den Seiten 218 (Heidentum M.), 148 (keine Hoffnung und Liebe), 134 (gegen Sainte-Beuve).

Die Stelle aus Rapin steht in seinen Réflexions II (1686) 431.

In der Beurteilung Montaignes weiche ich vollkommen ab von E. Cassirer, I 164 f. Neuerdings schrieben über Montaigne Brunetière und Strowski.

c. Pierre Charron, geb. 1541. Man vergesse nicht, daß Ch. erst in seinem späteren Alter zu schreiben anfing. Sein 1593 erschienenes Werk „Les trois vérités" ist eine Apologie der kathol. Religion. Sein Hauptwerk De la sagesse, livres trois erschien zuerst 1601. Es ist ebensowenig wie die Essais ein skeptisches Buch im eigentlichen Sinne des Wortes; es kämpft gegen Wissensdünkel und Überwissen. Das erkennt man leicht an Buch I. Kap. 7, 8, 16—19, so voll sie auch sind von paradoxen Übertreibungen.

d. Als Moralist und Schriftsteller ist du Vair 1556—1621 (von dem Charron viel übernommen hat) viel bedeutender. Vgl. die Liste seiner Werke in Niceron Mém. t. XLIII 114 f.

e. Franz Sanchez (Sanctius), geb. zwischen 1540 u. 50, † zwischen 1612—21 (nach Giarratano) Tract. de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur, 1581. Dasselbe Werk kam heraus in Rotterdam (Arn. Leers) 1649 in Sanchez' gesammelten Tractatus philosophici. „Quod nihil scitur" steht auf S. 13—182. Die nichtssagende skept. Kritik des Wissens (scientia et res cognita) 13—99. Der Schluß auf Sensualismus 99 f. Kritik der Erkenntnis, des Erkennenden, der Autorität und der Erfahrung 102—183. Pantheistisch klingt die Stelle über Gott 103: „Ipse ergo solus sapientia, cognitio, intellectus perfectus, omnia penetrat, omnia sapit, omnia cognoscit, omnia intelligit: quia ipse omnia est, et in omnibus: omniaque ipse sunt et in ipso." Seine gläu-

Seite

bige Gesinnung zeigt sich 83 f. Der neueste Biograph des Sanchez, Cesare Giarratano (Il pensiero di Francesco Sanchez [1903]), urteilt wohl zu günstig über den Philosophen.

f. Claude Guillermet de Bérigard † 1663 (?). 1643 erschien sein Werk Circulus Pisanus. (Auch des letzten „Circulus" (pars sexta) Widmung stammt aus dem J. 1643. Ich zitiere nach der 2. Ausg. von 1661.) Das Werk gehört zu den bedeutsamsten Erscheinungen der Zeit. Gleich im Vorwort des ersten Circulus Pisanus betont er seine Rechtgläubigkeit. Er legt zwar Nachdruck auf die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, ohne Hülfe des Glaubens ganz klar übersinnliche Wahrheiten zu erkennen (Circ. Pis. II, XVIII 17 f. u. VI, XX 707 f. Vgl. aber Vorr. Vorletzte Seite). Bei den zeitgenössischen Gelehrten war Bérigard recht angesehen. Adr. Heereboord zitiert ihn in seiner philosophia naturalis immer wieder unter den Triumvirn (außer ihm Desc. und H. Regius). So nur in der posthum. Ausg. 1663.

g. Rabelais (1553?). Sein Skeptizismus erhält in dem berüchtigten vierteiligen Roman die Form einer absoluten Toleranz in Religion und Wissenschaft.

267 10) Pierre Poiret 1646—1719 hat nicht bloß in seinen späteren Werken, z. B. De eruditione triplici, solida, superficiaria et falsa und Fides et ratio collatae, das mystische Element vertreten; Keime finden sich bereits in seinem älteren Werk: Cogitationes rationales de Deo, anima et malo 1677.

Hieron. Hirnhaym († 1679), De typho generis humani, sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore etc. 1676.

Fr. de la Mothe le Vayer in seinem anon. erschienenen Werk: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero 1671 u. 1673 (nicht in den Oeuvres).

Theoph. Gale († 1677) in seinem Werk: Philosophia universalis. Die eigentliche Erkenntnislehre Pietro Pomponazzis, wie sie in den Kap. VI—XIV seines Werkes De immortalitate animae durchgeführt wird, ist fast in nichts originell und nähert sich weit mehr der Scholastik, als z. B. Cassirer I 114 f. anzunehmen scheint. Die eigentliche Psychologie scheint mir dagegen nicht ohne Einfluß auf Desp. gewesen zu sein. Sorbières selbständigere Werke (vollkommen unbedeutend sind sie alle) erschienen seit 1658.

270 11) Gassendi, Disquisitio metaphysica. Seu Dubitationes et Instantiae adv. Ren. Cartesii Metaphysicam et Responsa 1644. 258.

Der Ausspruch P. Daniels bei Perrens: Les libertins en France au XVIIe s. 138. Zu Gassendi vgl. noch: E. Cassirer, II 135 f. Zu Gass. u. Desc. Herm. Schneider, Die Stellung Gassendis zu Deskartes (sic) (1904). Diese Schrift enthält anregende Seiten, fordert aber vielfach zum Widerspruch heraus. Dr. Paul Pendzig, Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie (1908). Bei Gassendi muß seine allmähliche Entwicklung stark betont werden.

Jos. Glanville († 1680), The vanity of dogmatizing or confidence in opinions etc. 1661, und eine Art 2. Aufl. dazu: Scepsis scientifica or confest ignorance etc. 1665, vgl. Anm. 23, 7. Vgl. auch Cassirer a. a. O. 314 f. und Hertling, John Locke etc. 143 f.

273 12) Clerseliers Brief am Schluß der Prolegom. Claubergs zu seiner Initiatio philosophi sive dubitatio Cartesiana (1655). Op. omnia II 1129.

Seite

13) Bourdin, Mersenne, Hobbes. P. Bourdin in den Objections 274
gegen Desc.' Meditationen. 7èmes Objs. Oeuv. de Desc. (Ed. Cousin II 370f.). Desc.' Antw. 526 f.

Mersenne, über Skept. Quaestiones celeberrimae in Genesim etc. (1623) 909 f. Die „skeptischen Kindereien" in einem andern Sinn als in seiner ersten Periode erwähnt er im Brief an Sam. Sorbière vom 25. April 1646 vor der 2. Ausg. (1646) des Buches Hobbes' De Cive.

Hobbes gegen Descartes in den Objections. Oeuvres (vgl. ob.) I 466 f.

14) Naturalismus. 1. Leibniz, vgl. Op. phil. Ed. Gerh. VII 333 f. und 278
die 43. Anm. im 3. Kap. des vorliegenden Werkes.

2. (Lucas), L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa; es handelt sich um das Kap.: Vérités sensibles et évidentes. In einigen Handschriften ist es das XVIII. Kap., in andern anders. Die Drucke sind kritisch wertlos.

3. Zu den Schilderungen der Naturalisten durch Zeitgenossen (alle gleichen sich) — vgl. z. B. Franz Kuyper: De Diepten des Satans of Geheymenissen der Atheisterij ontdekt en vernielt (1677). 5. . . . „Dit dan aldus vastgestelt zijinde, zoo blijkt terstond, dat de zuyvere beschouwing van de Natuur op zijn zelfs, ons klaarlijk leert, dat de Natuur volstrektelijk eeuwig is . . . En angaande het vernielen van het Heel-al, byaldien dat zouw geschieden, zoo moest dat een oorzaak hebben. Die oorzaak nu, moest of in, of buyten het Heel-al berusten. Buyten het Heel-al kanze niet berusten: omdat het alles in zich begrijpt. Nu buyten alles kan'er niets zijn. Binnen kan het meede niet berusten: omdat het dan of een deel van het Heel-al moest zijn, of het geheel usw.

11. Aengezien gy toestaat, dat de Uytgestrektheid van de Natuur oneyndig is, zoo volgt dat het onmoglijk is, dat' er een ander weezen zouw zijn, welks weezen meede van een oneyndige uytgestrektheid is. En blijkt overzulks uyt deeze bewijsreeden noch, dat' er geen God kan zijn: omdat het onmogelijk is, dat' er twee weezens zouden zijn, die alle plaatsen of tusschenwijdte zouden vullen."

4. Der Naturalismus und der erste Dialog. Vgl. Avenarius, Über die beiden ersten Phasen des spinozist. Pantheismus (1868) 19 f., 85 f., 105 f. Dagegen Sigwart, Ben. de Sp. kurzer Traktat usw. (1870) XLIII f., LV f. Kuno Fischer, Spinoza[4] 267 f.

Freudenthal, Spinozastudien in Zeitschr. f. Phil. und philos. Kritik CVIII (1896) 238 f. u. CIX (1897) 1 f., bes. 16 f.

Lewis Robinson, Untersuchungen über Spinozas Metaphysik AfGdPh. XIX (1906) 473 f.; das längere Zitat 485. Der erste Dialog Ed. V.-L. III 16—19.

Ed. Sigwart, 25—29. Ed. Meijer, 42—46.

5. Die Stelle aus der Lucasschen Biographie (Freud. 5) in den Arsenal-Handschriften 2235 fol. 2v° u. 2236 fol. 6v°. Nach der im Text gegebenen Erklärung wird meine Deutung im AfGdPh. XVIII (1904) 24 gegenstandslos.

6. Dilthey, im AfGdPh. XIII (1900) 322 f. Es ist dies einer der wenigen Abschnitte der Abhandl. (Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheist. Systemen 307—361 u. 445—483), mit denen ich übereinstimme.

Seite

7. Die Stelle aus Claude de Bérigard im Circ. Pisanus (vgl. Anm. 10, 3 f.) 174. Zu Cyrano de Bergerac: A. W. Loewenstein, Die naturphilos. Ideen bei C. de B. AfGdPh. XII (1903) 27 f.

287 15) Brief Desp.s an Oldenburg vom 20. Nov. 1665, XXXII (ol. XV) (V. L. II 308 f., Meijer Facs. VII). Vgl. Brief Oldenburgs vom 15. Nov. 1675 LXXI (ol. XX) (V. L. II 408 f.).

288 16) Zu Despinoza und Descartes. 1. Bayle bei Freud. 29.
2. Joël, Zur Genesis der Lehre Sp. 1 f.
3. Herausgeber der O. P. Ed. lat. 1677. Praef. (unpagin.) S. 1 u. 2
4. Herausgeber der cartesian. Prinzipienlehre Desp.s. Ed. V. L. III 111.
5. Desp. an Tschirnhaus. Ep. LXXXI (ol. LXX) (V. L. II 426 f.). Desp. an Oldenburg 1661. Ep. I (V. L. II 195 f.)

291 17) Über das Verhältnis Desp.s zu Desc. gibt es eine Reihe ausgezeichneter Arbeiten, welche aber die verschiedenen Phasen des Einflusses nicht sondern. Vielfach benutzten auch die Verfasser ihre Vorgänger nicht. So hat sich denn ein Ballast zwecklosen Schrifttums über diese Frage aufgehäuft. Einzelnes wird noch später angeführt. Was meine gedrängte Darstellung einiger Grundanschauungen Descartes' hier und in späteren Abschnitten betrifft, so bin ich mir des Gegensatzes, in den ich damit zu andern Autoren trete, wohl bewußt, kann mich aber natürlich auf eine Polemik nicht einlassen. Bemerkt sei nur folgendes: In bezug auf die Erklärung Desc.s' gibt es jetzt sowohl in Deutschland als in Frankreich zwei Richtungen. Die eine sucht Descartes möglichst von scholastischen Einflüssen und Erinnerungen loszulösen und bemüht sich, auch dort, wo der Philosoph allem Anschein nach nur die Anschauungen seiner Zeit vertritt, einen tieferen, ich möchte sagen exoterischen Sinn aus ihm herauszulesen. Die andere nüchterne, mehr historische Richtung scheut sich nicht, die volle Abhängigkeit als das zu bezeichnen, was sie wirklich ist. Auch hier kommen Übertreibungen vor, immerhin wirken im Angesicht der tendenziösen Einseitigkeit der andern Schule Arbeiten wie die Hamelins, L'union du corps et de l'âme d'après Descartes (L'année philosophique 1904) wahrhaft erlösend. — Etwas Ähnliches gilt von den Urteilen über Despinoza und die ganze Philosophie des 17. Jahrhunderts. Den neuesten Ausführungen K. Jungmanns über Descartes' angeblichen Phänomenalismus (René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. Leipzig [1908] 48—146) vermag ich nicht beizustimmen. Was nun im besonderen Descartes' ontologisches Argument für Gottes Dasein betrifft, so muß man ohne Zweifel eine Vertiefung des altüberkommenen Beweises durch Descartes einräumen. (Vgl. unter anderem K. Fischer, Desc. und seine Schule [3] [1889] 305 f. und M. Hannequin, La preuve ontologique cartés. défendue contre la critique de Leibniz. RMM. IV [1896] 452 f.) Ganz verfehlt ist es aber, dem Begriff der „causa sui" — (das Wort gebraucht Desc. und Spin. in einem andern Sinn als die Scholastiker und als Catérus in den Objections), — soweit er Gottes Wesenheit zum Ausdruck bringt, einen positiven, der Scholastik unbekannten Sinn, beizulegen. Sachlich ist gar kein Unterschied vorhanden. L. Brunschvicg hätte das nicht behaupten können (Desc. et Spin. RMM. XII [1904] 788 f.), wenn er die Kontroversen gekannt hätte, welche neuerdings über diesen Begriff geführt worden sind. Vgl. Christian Pesch gegen Schell in den Theolog. Zeitfragen I (1900) 133 f.

Seite

Vgl. auch Freud., Spin. und die Scholastik, 119 und Pillon, L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe s. (Critique du théisme cartésien. L'Année philos. XII (1901) 85 f., bes. 123—133.

Zu Natorps Werk über Desc.s' Erkenntnistheorie ist noch zu vergl. Rud. Keussen, Bewußtsein und Erkenntnis bei Desc. (Abh. zur Philos. und ihrer Gesch. XXII [1906]).

Viele treffliche Bemerkungen bei Herm. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechan. Methode. (1895.) I 111 f., 153 f., II 25 f.

18) 1. Über die Regulae ad direct. ingenii sui und ihr Verhältnis zu 292
den späteren Werken erschienen gute Arbeiten in der RMM. IV (1896); 386—398: B. Gibson, La „Géometrie" de Descartes au point de vue de sa méthode. Der Zusammenhang der Geometrie mit dem Erstlingswerk und die Methoden in beiden werden hier trefflich beleuchtet. Den großen Wert dieser „alten" Methode schildert J. Berthet, La méthode de Desc. avant le discours 399—415. Aus dieser Arbeit stammt mein Zitat auf S. 292. Vgl. auch Descartes' Brief an Mersenne vom März 1636. (Ed. pr. II, III; Ed. Cousin VI 275 f. Sehr wichtig: Pierre Boutroux, L'imagination et les mathématiques selon Descartes. Weniger einleuchtend ist der Aufsatz Natorps, Le développement de la pensée de Desc. depuis les „Regulae" jusqu'aux „Méditations" RMM. l. c. 416—432, wenn auch der „Idealismus" Desc.s' hier weniger schroff betont wird als im Werk des Verf., Descartes' Erkenntnistheorie (1882). Immerhin finden sich auch hier wertvolle Anregungen. Der historischen Wahrheit nähert sich mehr der Aufsatz von H. Schwarz, Les recherches de Desc. sur la connaissance du monde extérieur. l. c. 459—477.

2. Zu der Stelle Descartes' Princ. I 13. Leibniz, Op. phil. Gerh. VII 419 f., 300 f. und Nouv. Ess. Gerh. V 355.

Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen § 30 f.

Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781) 189 f.

Zum Ganzen Arth. Lovejoy, On Kant's reply to Hume (AfGdPh. XIX (1906) 380 f.

Campanella, Philosophia universalis (1638) lib. I cp. VIII 1. Disputationum in IV partes suae philosophiae realis I. XVI. 1.

Kepler, Apologia Tychonis; Opera (Ed. Frisch) I 242 f. Epitome l. IV (Op. VI) 335 f.

Galilei, Dial. dei massimi sistemi, Nationalausgabe VII 30 f., bes. 159 f., 193 f., 229 f., 254 f., 258 f. Il saggiatore VI 199 f., z. B. 256 f. Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a duo nuove scienze attenenti alla meccanica et i movimenti locali VIII 39 f.

Was ich hier über die Erkenntnistheorie der Scholastik und die Aktivität der Erkenntnis sage, steht im Gegensatz zu den Untersuchungen Cassirers im ersten Band seines „Erkenntnisproblems". Über meine Stellung zu Cassirer vgl. Anm. 21. 5. Bei Cassirer steht auch die von mir (S. 295) angegriffene Stelle über das Verhältnis der Erkenntnislehre Despinozas zu der Brunos (Cassirer I 345 f. u. II 8). Zu meinen Ausführungen über die Erkenntnislehre der Scholastik vgl. Caietanus in 1^{am} Q. 79 A. 3 u. Q. 85 A. 1. Fonseca in 5um Metaph. cp. 28 Q. 9 sect. 2. Conimbricenses in 3 libros de

tiees

Anima. In III^{um} libr. cp. 5 Q. 1. Ed. 3. 415 f. Toletus in 3 libros de Anima. In lib. II Text. LXII Q. XII (1580) 77 f. u. In lib. III Text. VIII Q. IX—X p. 134 f. Suarez, De opere 6 dierum et de Anima. Opera (Vivès) III. De anima lib. IV^{us} cp. I—IX 713 f. Von hohem Interesse und Bedeutung auch Scotus, In Lib. Sent. I Dist. III Q. VI—VIII. Opera (Ed. Vivès) IX 335 f. Thomas Aquin. De veritate (Quaest. disput.) X. VI. Alle landläufigen falschen Auffassungen über das scholastische „intellectus tabula rasa" und „nihil est in intellectu quod non fuerit in sensibus" widerlegt schon Jos. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I (1860) 53—205. Über die Frage, ob die Erkenntnis etwas Passives oder Aktives sei, bestand bei den Scholastikern eine jahrhundertelange, lebhafte Kontroverse. Sehr guten Aufschluß findet man darüber bei Petr. Aureolus, Commentariorum in primum libr. Sentent. I (1596) 752—783. Noch besser Joann. Capreolus, In libros Sentent. amplissimae Quaestiones (1589) 389—400. Conimbricenses, Commentarii in tres libros de Anima (1617) 488 f. Sie treten ein für den Satz: ‚Intellectio est actio' gegen Capreolus und manche andere.

296 19) Die platonischen Einflüsse auf Despin. werden später im Zusammenhang behandelt.

Über die Erkenntnislehre der Platoniker vgl. Cassirer, I 96 f.

Taurellus, Philosophiae triumphus 1—70.

Einfluß Campanellas auf Despin. Cassirer, II 8 f. und die dazu gehörigen Anmerkungen. Cf. auch das folg. fünfte Kap. 480 f. u. Anm. 26 zu Kap. 5.

298 20) Über das Verhältnis der Scholastik zu Aristoteles schrieb sehr gut Talamo, l' Aristotelismo della Scolastica[2] (1873) 119—326. Sehr wichtig auch: Pierre Mandonnet O. P., Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIme s. Collectan. Friburg. Fascic. VIII (1899) Avant-Propos XVI—LXXV. Was in den Geschichten der Philosophie darüber steht, ist meist irreführend.

Lucas über die cartesianischen Freunde Desp.s: Freud. 12.

299 21) Ramus, Joh. Magnenus, Rapin, Brooke, Kepler, Galilei.

1. Ramus: Freudenthal, AfGdPh. V (1892) 12 f.

2. Joh. Magnenus: Vgl. dessen Werk: Democritus reviviscens sive vita et philosophia Democriti (1647). Praef. 45—49.

3. Rapin, Les réflexions sur l'éloquence, la poétique, l'histoire et la philosophie II (1686) 407 f.

4. Lord Brooke: Freud., AfGdPh. VI (1893) 191 f. u. 380 f.

5. Kepler und Galilei. Zu Kepler zu vgl. Cassirer, I 253 f. u. 289 f. und die dort angegebene Literatur. Da ich die Frage eben nur streife, verweise ich auf Cassirers Apparat, aus dem ich allerdings andere Schlüsse ziehe. Auch Ad. Müller, Joh. Kepler, der Gesetzgeber der neuen Astronomie (1903). Meine ganze Auffassung von der Entwicklung der Philosophie im 17. Jahrh. ist von der Cassirers, dessen staunenswertem Wissen ich sonst vollste Bewunderung zolle, ganz verschieden. Cassirer spricht viel zu viel von Neuentstehungen und Entdeckungen; er führt einige Geistesriesen und bedeutende, selbständige Denker ein und macht sie zu Trägern einer konstanten Entwicklung, zu unbewußten Deutern ein und desselben in den Geschicken der Geistes- und Erfahrungswissenschaften liegenden Gedankens. So legt er meiner Ansicht nach vieles in die Philosophen hinein, woran sie nie gedacht haben; kleine Umbiegungen des Gedankenganges erscheinen ihm als umstürzende Neuerungen.

Seite

Dagegen schlägt er die Denker, welche der von ihm für den einzigen Fortschritt ausgegebenen Entwicklung widerstreben, viel zu gering an und sieht in ihren oft nur allzu berechtigten Einwendungen immer nur die Kleinlichkeit einer hartnäckigen Reaktion. Tatsache dagegen ist, daß die meisten der großen Denker, Philosophen und Physiker des 17. Jahrh. sich zu Folgerungen hinreißen ließen, an denen die Wissenschaft jahrhundertelang krankte und von denen sie sich jetzt langsam losmacht, vielfach durch Zurückgehen auf jene „Gegner" im 17. Jahrh.

Zu Galilei vgl. Cassirer, I 289 u. 566; P. de Vrégille, Galilée et les Jésuites (Études t. 110 [1907]) 460 f. et 584 f.) und Adolf Müller, Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem (1909) 6 f., 40 f., 66 f., 77—106, 152 f. Von demselben, Der Galilei-Prozeß (1909) 59 f., 130—160, 191 f. Zum Brief Bellarmins vgl. Grisar, Galilei-Studien (1882) Beil. IX. So verdienstlich auch die Studie des Kurd Laßwitz über Galilei ist in seiner Geschichte der Atomistik II (1890) 23 f., so unterschätzt er doch die Vorläufer Galileis gerade in der Bewegungslehre; vgl. P. Duhem, De l'accélération produite par une force constante (Compte rendu du 2. congr. intern. de philos. [1904] 888) und desselben Werk: La théorie physique (1906).

Sehr wichtig auch P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif. Rev. de Philos. VII (1907) 221 f., 347 f., 548 f.

Zu Boyle, Borelli und Huygens: Laßwitz, Gesch. der Atomistik II 261 f., 300 f., 341 f. In vielen Punkten weicht meine Auffassung von der des Verfassers ab.

22) H. Poincaré: Vgl. dessen Schriften: Wissenschaft und Hypothese 307
(übers. v. F. u. L. Lindemann 1904) XII f., 91 f., 134, 138—160, 177 f., 189 f., 212—224. Der Wert der Wissenschaft (übers. v. E. Weber 1906) 136—160. Sodann Relations entre la physique expérimentelle et la phys. mathématique (Congr. internat. de phys. [1900]), Rapports, I 1—29; cf. p. 9; und Électricité et optique I (1890). Introd. IX—XV. Dazu die ausgezeichnete Studie von M. de Vrégille, La valeur des théories physiques (Études 107 [1906]. 349 f.). Vgl. auch Anm. 21. 5 (2. Teil). Auch: Aimé Witz, Les certitudes et les hypothèses de la physique moderne (Comptes rend. du congr. scientif. intern. des cathol. Paris 1891. 7ème Sect. 150—164) und alle Schriften von P. Duhem. Ich möchte nicht unerwähnt lassen, daß z. B. H. Witte, ‚Über den gegenw. Stand der Frage nach einer mechan. Erklärung der elektr. Erscheinungen' (1906), meint, die Tatsachen lassen sich nur durch einen atomistischen Äther erklären. Vgl. aber AfGdPh. XI (1904) u. XII (1905), Otto Bueck, Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. Auch Abel Rey, La théorie Physique (1907) 40—73, 126—169, 189—210, 319—363.

Über Heinr. Mays eklektische Philos. vgl. Laßwitz, a. a. O. II 518 f. 309

23) 1. Grimaldi, Physico-Mathesis de lumine, coloribus et iride; man muß das zweite Buch aus dem ersten erklären und umgekehrt, um Stellen wie I 12 f., 170 f. etc. neben II 533 f. verstehen zu können.

2. Nic. Stenonis, De solido intra solidum naturaliter contento (1669) 1—15.

3. Mariotte, Oeuvres (1717). Essai de Logique II 613 f., besonders 615—629 u. 651—659.

4. Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica (Ed. Le Seur, Jacquier) III 1 (1760) S. 2 f., cf. S. 3: „. . . qualitates corporum non

nisi per experimenta innotescunt . . . Corpora omnia impenetrabilia esse non ratione, sed sensu colligimus.

Porro corporum partes divisas et sibi mutuo contiguas ab invicem separari posse, ex phaenomenis novimus, et partes indivisas in partes minores ratione distingui posse ex mathematica certum est. Utrum vero partes illae distinctae et nondum divisae per vires naturae dividi et ab invicem separari possint, incertum est. At si vel unico constaret experimento quod particula aliqua indivisa, frangendo corpus durum et solidum, divisionem pateretur: concluderemus . . . quod non solum partes divisae separabiles essent, sed etiam quod indivisae in infinitum dividi possent."

Es ist merkwürdig, wie Laßwitz, von seinem einseitigen kantischen Standpunkt aus, Newton nicht gerecht zu werden vermag (vgl. a. a. O. II 555 f.).

In seinen Ausführungen über die Schwerkraft blieb Newton seinen Grundsätzen nicht treu und verlor sich in metaphysischen Spekulationen. Gut schrieb darüber R. Stölzle, Newtons Kosmogonie (Philos. Jahrb. XX [1907] 54 f.).

5. Locke, An essay concerning human understanding II. IV. (Bei den zahllosen Ausgaben beschränke ich mich auf Angabe des Buches, des Kapitels und, wenn nötig, der Sektion.)

6. P. Franciscus Lana S. J., Prodromo overo saggio di alcune inventioni nuove premesso All' Arte Maestra, Brescia 1670.

S. 3. „Incominciando dunque dalli errori, che si commettono universalmente nel modo di trattare questa scienza, mi si fa innanzi quello al pari d' ogna' altro pernitioso, che a tempi nostri è divenuto intolerabile, et è proprio di coloro, che essendo per altro d' ingegno acuto, e vivace, e confidando solo nel proprio, trascurano la lettura de piu gravi autori, e tutti posti sopra di un solo vogliono difendere tutto ciò ch' egli asserisce, e cercan ragioni per salvare gl' errori più maiuscoli, e vi fan sopra commenti, e vi fabricano nuove speculationi, trattenendosi sempre in assiomi universali, e discorrendo delle cose naturali, e sensibili non dipendentemente dalle isperienze è da' sensi, ma solo secondo le proprietà piu generiche."

S. 6. „Il sesto errore, che si commette nella scienza naturale, consiste in voler troppo presto applicare i principii, e le dottrine di essa alla prattica delle arti; cioè prima che si siano bene stabilite tutte le dottrine, e principali assiomi, sopra liquali si hanno a fondare i precetti dell' arti; onde avviene, che mentre si attende alla prattica di alcun' arte non bene stabilita sopra li suoi principii, si trascuri la piu intima cognitione di quelle cosi naturali, intorno alle quali tal' arte si esercita; e l' arte medesima appoggiata a principii, e fondamenti debili non posse perfettionarsi."

Gleich wertvoll sind Lanas Ausführungen im ersten Band seines Werkes, Magisterium naturae et artis, Brixiae, MDCLXXXIV Einleitung (unpaginiert): Praemittimus autem sola experimenta et obseruationes, quae sunt loco Petitionum seu Postulatorum: Nimirum sunt veluti Hypotheses omnino certae, quibus scientia rerum naturalium inniti debet tamquam basi et solido fundamento; nisi enim illa praecognoscantur, facile aliquis Propositiones astruet, quibus experimenta ipsa adversantur; unde totam doctrinae molem falso fundamento superstructam corruere necesse sit . . . Obseruationibus, et experimentis subnectimus doctrinam ad rem propositam spectantem in plures pro-

positiones more Geometrico digestam, adscita etiam, ubi opus erat, Geometria ad maiorem scientiae soliditatem confirmationemque veritatis. Ipsas propositiones, quantum per mei tenuitatem ingenii licuit, ita disposuimus ordinatim, ut una ex alia certa quadam, ac facili concatenatione deduceretur; eadem semper principia supponerentur; nihil incoherenter diceretur; universa doctrina non obiter, et generatim per summa capita proponeretur; sed recisis superfluis, necessariis, aut opportunis nullibi neglectis, plene, penitus et minutatim explanaretur.

7. Jos. Glanville, Scepsis scientifica: Or, confest Ignorance, the way to Science. London 1665. In der Adress to the Royal Society schreibt er (4 unpaginiert): If they (nämlich die Mitglieder der R. S.), I say, confess the narrowness of human attainments, and dare not confide in the most plausible of their Sentiments; if such great and instructed Spirits think we have not as yet Phaenomena enough to make as much as Hypotheseis; much less, to fix certain Laws and prescribe Methods to Nature in her Actings: what insolence is it then in the lesser size of Mortals, who possibly know nothing but what they gleand from some little Systems or the Disputes of Men that love to swagger for Opinions, to boast Infallibility of Knowledge, and swear they see the Sun at Midnight!

Chap. IV S. 17: „Nor yet doth the ingenious hypothesis of the most excellent Cantabrigian Philosopher, of the Soul's being an extended penetrable substance, relieve us; since, how that which penetrates all bodies without the least jog or Obstruction, should impress a motion on any, is by his own confession alike inconceivable."

Chap. XIII S. 74: „But we are more dangerously deceiv'd, when judging, the Infinite Essence by our narrow selves; we ascribe Intellections, Volitions, Decrees, Purposes, and such like Immanent actions to that nature, which hath nothing in common with us, as being infinitely above us. Now to use these as Hypotheseis, as himself in his Word, is pleas'd to low himself to our capacities, is allowable: But a strict and rigorous imputation is derogatory to him, and arrogant in us. To say, that God doth eminently contain all those effects in his glorious simple Essence, that the creature can produce or act by such a faculty, power, or affection; is to affirm him to be what he is, Infinite. Thus, to conceve that he can do all those things in the most perfect manner, which we do upon understanding, willing, and decreeing; is an apprehension suitable to his Idea: But to fix on him the formality of faculties, or affections; is the Imposture of our Phancies, and contradictory to his Divinity."

Chap. XXIII S. 145: „For the best Principles, excepting Divine, and Mathematical, are but Hypotheses; within the Circle of which, we may indeed conclude many things, with security from Error: But yet the greatest certainty, advanc'd from supposal, is still but Hypothetical. So that we may affirm, that things are thus and thus, according to the Principles we have espoused: But we strangely forget our selves, when we plead a necessity of their being so in Nature, and an Impossibility of their being otherwise."

Ch. XXV S. 156. Da ein Ding von andern verursacht wird und so fort nach rückwärts „we can have no true knowledge of any, except we com-

Seite

prehend all, and could distinctly pry into the whole method of Causae Concatenations."

Interessant ist die Polemik Glanvilles: Scir$\frac{e}{i}$ tuum nihil est: or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing against the Exceptions of the learned Th. Albius in his late Sciri. Lond. 1665. Albius schrieb ein Buch Sciri, sive Sceptices et Scepticorum a Jure Disputationis Exclusio.

Hier behauptet er 57 f. (Glanville 15 f.), daß Körper und Seele identisch sind (und doch trennbar).

311 24) Bacon (Temple, Digby) und Hobbes. 1. Zu Bacon vgl. unter anderm dessen Cogitata et visa de interpretatione naturae (Opera [1694] 577 f.); De augm. scient. III cp. IV (l. c. 79 f.); die Praefatio zum Nov. Org. (l. c. 270 f.) usw. Eine scharfe Kritik Bacons, zumal seines Mangels an konstruierendem Denken, bei Dühring, Kritische Gesch. der allgem. Prinzipien der Mechanik [3] (1887) 103 f.

Zu Temple und Digby: Freudenthal, Beiträge zur Gesch. der engl. Philos. AfGdPh. V (1892) 1 f., besond. 17—23.

Vgl. auch Cassirer, II 292 (Digby).

2. Hobbes, Problemata physica (Op. philos. [1668]). Widmung: Ad regem.

313 25) Die Ärzte. Vgl. Raynaud, Les médecins au temps de Molière 342—408. Gutes über Gassendi 389 f. Riolan junior ebenso heftig wie sein Vater, dessen im Text angeführtes Werk posthum ist.

315 26) Der Cartesianismus und die Hypothese: a. Desc. selbst vgl. Baumann, Über die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philos. I 112 f.

b. Clauberg, Defensio Cartesiana adversus Jacobum Revium . . . et Cyriacum Lentulum, pars prior cp. XI—XVIII. Opera omnia philos. Ed. Jh. Theod. Schalbruchius. (1691) II 977—1002 (Editio I vom Jahre 1652). Die „demonstrierten" Sätze Desc.s' nach Clauberg, De cognitione Dei et nostri . . . exercitationes centum. Exerc. I 23. Q. VIII l. c. I 595. — Physica contracta l. c. 1—52. Disp. phys. 53—160. Die Aussprüche des Andreae bei Joh. Tepelius, Historia philosophiae Cartes[ae] (1674) 56 f.

318 27) Über das Verhältnis der Ethik zum Naturwissen bei Descartes schrieb Em. Boutroux RMM IV (1896) 502—511. „Du rapport de la morale à la science dans la philos. de Desc. Aus dieser Arbeit (SS. 509 u. 511) stammen meine beiden Anführungen S. 318 f.

322 28) Zu Leonardo da Vinci: Buch von der Malerei (Ed. H. Ludwig = Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalt. und der Renaiss. XV) 1 f., 10 f., 14, 16 f., 68 f.

Das Folgende im Text S. 322—324 entnehme ich meinem Artikel „Eine Krisis der Gesch. der Philos.". (Stimmen aus Maria-Laach LXIV 268 f. u. 416 f.), besonders 420—424 u. 425 f.

325 29) Dilthey, vgl. Anm. 4, 2. Couchoud, Ben. de Spinoza 300 f. Straszewski, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie. Wenzel, Die Weltanschauung Sp.s I 40.

326 30) Zu Nik. von Cusa: De venatione sapientiae; Dialogus de possest; auch das 1. Buch De coniecturis u. das 1. De docta ignorantia; vom 2. cp. 4—6; ferner das 2. Kap. De dato Patris luminum.

Seite

Zu Franz Patrizzi: Philosophia nova (1593) und zu Panarchia, zumal Buch II u. VII—X. Buch X u. XI über die „Mittelwesen". Panpsychia zumal lib. IV u. V.

Zu Cesalpino: Daemonum investigatio peripatetica (1593) cp. 3—5 und Quaest. peripateticae, lib. I u. II. Aus den angeführten Werken lassen sich zahllose Parallelen mit Desp. anführen, welche denen aus Giordano Bruno die Stange halten.

Vgl. zu allen drei Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters III 23 f., 180 f. u. 245 f. Vgl. auch Cassirer I 52 f. u. 234 f.

30 a) Das Zitat aus Cassirer I 192. **330**

31) Kurzer Traktat I 1.; Ed. V.-L. III 6; Ed. Sigwart 10 (9); Ed. **331** Meijer 24; u. I 2 (Was Gott ist); in den 3 Ausgaben: 7 f., 12 f., 26 f.

Robinson hat im AfGdPh. XIX (1906) 473 f. nachgewiesen, daß Despinoza im kurzen Traktat (I 2) Gott noch nicht als einzige Substanz faßt.

Textkritisches. Im Codex A des kurzen Traktats kann man ganz deutlich in den ersten beiden Kapiteln des ersten Teiles zwei Schichten von Anmerkungen unterscheiden, und es ist nicht zu leugnen, daß Schaarschmidt sich hier den Codex genau angesehen hat; Sigwart hat ihn nicht gesehen, so richtig er auch meist, dank seinem feinen Takt, über den objektiven Sachverhalt urteilt.

Für das erste Kapitel liegt demnach die Sache so: Zuerst hat der Abschreiber die Anm. 1 u. 2 (Sigwart S. 5 u. 6) geschrieben. Unmittelbar an die Worte „und ebenso umgekehrt" (Sigwart 6 Schluß der Anm. 2) schloß sich einfach als Fortsetzung das an, was Sigw. Seite 8 in der Anm. 3 bringt: „Ferner zu sagen", bis zu den Worten: „Andere Ideen sind wohl möglich etc.". Erst später wurde diese Bemerkung mit zwei Sternchen versehen und sollte nach den Worten des Textes „daß er irgend etwas erkennen könnte" (Sigw. S. 8) eingeschoben werden. In diesem Punkte hat Meijer das Richtige getroffen. (Vgl. seine holländ. Übersetzung Seite 20: „en om verder te zeggen".)

Jener Teil der Anm. 3, welche mit den Worten beginnt „Andere Ideen sind wohl möglich" (Sigw. S. 8, Anm. 3, Zeile 10 v. u.) sind, wie Schaarschmidt richtig gesehen, im Codex A eine Anmerkung zur Anmerkung, und zwar zu den Worten „alle anderen Ideen" (Sigw. 8, A. 3, Z. 13 v. ob., vgl. Sigwarts eigene Anmerkung S. 10).

Daß dies sich so verhält, erkennt man schon aus der Schriftweise. Da auf S. 2 nicht genug Platz war, griff diese Notiz zur Anmerkung auf die Seite 3 über. Daß sie aber nicht zum ursprünglichen Bestand der Anmerkungen gehörte, also nicht, wie Sigwart meint, ursprünglich mit Anm. 3 ein Ganzes bildete, folgt mit Evidenz aus der Tatsache, daß der Schreiber nach Benützung des oberen Randes und der beiden Seitenränder der Seite 3, da er noch nicht fertig war, wieder auf die Seite 2 zurückgreifen mußte, und den noch freien oberen Rand dieser Seite mit dem Schluß seiner Notiz beschrieb. Warum benutzte er aber nicht den unteren breiten Rand der Seite 3? Weil dieser schon durch eine Anmerkung aus dem ersten Bestand besetzt war, nämlich durch die Anmerkung 4, Seite 10 bei Sigwart.

Zur zweiten Schicht der Anmerkungen zu Kap. I gehört auch die Anm. 5 (Sigw. S. 11, V.-L. III 7 Anm. 1), welche im Codex A aus Mangel an Platz auf S. 3 an den linken Rand der Seite 4 geschrieben wurde. Oben

Seite

links findet man denn auch einen Haken, der auf die vorhergehende Seite verweist (vgl. Photogr. im Text zur S. 332). Aus der Handschrift folgt auch mit Evidenz, daß der zweite Teil dieser Anmerkung, welche so beginnt: „2. Datter geen bepaalde zelfstandigheid kan zijn“ etc. bis „als van de Niet“, zu der gleichen Anmerkung, also zu Kap. I gehört, und nicht wie van Vloten-Land meinen (III 8, Anm. 1, gegen Codd. A und B, Sigw. u. Meijer) zu Kap. II.

Zum zweiten Kapitel (Wat God is). Nach Ms. A gehört die erste Anm. (im Ms. A unter der Zeile S. 4, Sigw. S. 12 Anm. 1. V.-L. III 7, 2) zur Definition Gottes. Die zweite Anm. (Ms. A, S. 4 oben über der Zeile und rechts am Rande; Sigw. 12 f. V.-L. 8, 1) zu (2) 1.

Die Anm. 1 (Sigw. S. 12) gehört zum ersten Bestand; Anm. 2 wohl zum zweiten. Diese zweite Anm. ist offenbar in einem Zug geschrieben. Hier behält Sigwart gegen Schaarschmidt recht (vgl. Sigw. S. 13 unten). Schaarschmidt hat zwar richtig gesehn, daß der Teil jener Anm. 2, welcher mit den Worten anhebt: „Von einer andern“ [Substanz] (Sigw. 13. Anm. Z. 1 v. ob.) mit einem Haken versehen ist, welchem im ersten Teil ein Haken bei den Worten: „Oder 2. sie muß von einer andern [Substanz] begrenzt worden sein“ (Sigw. 12, A. 2, Z. 2 v. u.) entspricht; dieser Haken scheint aber nur angebracht, damit der Leser merke, daß er vom oberen Rand der Seite auf den rechten Rand überzugehen habe. (Vgl. Photogr. obere Randbemerkung Zeile 2 gegen Schluß und Randbemerkung rechts von der ersten Zeile.) Daß man aus der gröberen und feineren Schrift, resp. tieferen und blasseren Tinte allein nichts erschließen darf, zeigt sich einleuchtend auf S. 13 des Codex; hier wird in der Anmerkung (= Sigw. A. 6 S. 20) mitten im Wort die Feder gewechselt resp. neu gespitzt: „daar is geen be||weging alleen, maar beweging en stilte“.

Bei Sigwart liest man einige Anmerkungen, welche in V.-L. fehlen; so bei Sigw. S. 63. Sie sind zu den Randglossen (Überschriften) zu rechnen, welche man ja aus A kennt. Schaarschmidt und nach ihm Sigwart haben diese Randüberschriften meist ausgelassen. Hie und da ließ sich aber zumal Schaarschmidt dadurch täuschen, daß die Überschrift unter der Zeile stand; so nahm er sie als Anm. auf.

333 32) Vgl. Gabr. Vazquez, Disput. in I. Partem S. Thomae. Disp. XXV cp. 1. (Opera [1621] I, 127.)

334 33) V.-L. III 9. Sigw. 14. Meijer 28.

336 34) V.-L. III 7. Sigw. 12. Meijer 26. Zum Folgenden im Text vgl. V.-L. III 12. Sigw. 19. Meijer 35.

339 35) Aug. Niphus, In lib. XII. Metaph. Disp. XIII cp. 3. Cf. Vazquez, Disp. CXVI (Opp. II 46 f.) und Suarez, Disp. Metaph. Disp. XXX. Sect. VI (Opp. Ed. Vivès. t. XXVI 90 f.).

340 36) Vazquez l. c. Disp. XVII—XIX (Op. II 52 f.).

342 37) Ich zitiere hier die Handschriften Ms. B. 32. . . . En bij aldien gij dan het Lichamelijke en [1]) verstandige wild noemen zelfstandigheeden, in opzigt van de wijzen die daar van afhangen [2]): wel aan dan [3]) moet gij haar [4]) ook wijzen noemen ten opzigt van de zelfstandighijd [5]) van wien [6]) zij af-

[1]) A het. [2]) A afhangig zijn. [3]) A statt dan ‚zo‘. [4]) A h. dan ook. [5]) A selfstandigheeden. [6]) A van de welke.

Seite

hangen: want als door zig zelven bestaande [1]) worden zij van ú niet begreepen; en op dezelve wijz [2]) als het willen, gevoelen verstaan, beminnen, enz: verschijde wijzen zijn van het geen [3]) gij een denkende zelfstandighijd noemd, waar toe gij die alle brengd en tot een maakt, zoo besluijte ik ook [4]) door uw eigen bewijze, dat [5]) de oneinige uijtbrijding [6]) en denking mitsgaders andere oneindige eigenschappen, of volgens úw stijl zelfstandigheeden, niet anders zijn als wijzen van dat eenig [7]) eeuwig oneindig (33) en door zig zelf bestaande weezen . . .

38) Korte Verhandel. V.-L. III 19. Sigwart 30. Meijer 51. Das Zitat S. 349: Korte Verhand. I 2 (19); V.-L. III 13. Sigw. 21. Meijer 38. 347

39) Toletus in 1am P. S. Th. Tomus I (Ed. Paria) Q. VIII Art. I 126 f. 350

40) Korte Verhand. I, II. V.-L. 12 f. Sigwart 19 f. Meijer 36 f. 355

41) Um die Geschichte der damaligen Ansichten über (unendliche) Ausdehnung, Diffusion, Raumerfüllung, Unermeßlichkeit kennen zu lernen, muß man die neuscholastischen Autoren in den Fragen über die Eucharistie studieren. Hier werden die einschlägigen Probleme genauer behandelt als im Traktat über Gottes Unermeßlichkeit. Zu empfehlen ist neben Suarez besonders Vazquez. Daneben natürlich auch die Objektionen der Gegner Descartes'. — Die Stelle aus Claude de Bérigard in seinem Circ. Pis. 140. 357

42) Ren. Des Cartes epistolae I^2 (1692) Ep. LXIV—LXXI. In Mori Opera omnia (1679) II 229–271. Ed. Cousin X 178—296. Vgl. Epist. LXVI (Morus an Des. l. c. 159). „Res enim extensa Deus videtur esse, atque Angelus, imo vero res qualibetper se subsistens; ita ut eisdem finibus claudi videatur extensio atque essentia rerum absoluta . . . Atque equidem quod Deus extenditur suo modo, hinc arbitror patere, nempe quod sit omnipraesens et universam mundi machinam singulasque eius particulas intime occupet . . . Deus igitur suo modo extenditur atque expanditur, ac proinde est res extensa." (Mori Op. II 234 f.) Im Brief LXVIII (l. c. 174) leugnet Morus, daß die Teilbarkeit zum Begriff der Ausdehnung gehöre. (Mori Op. II 245.) Vgl. auch Morus l. c. 175: „Pars autem et totum . . . notiones logicae sunt" mit Desp. Tr. brev. I cp. 2 „dat deel en geheel geen waare of daadelijke wezens zijn, maar alleen wezens van reeden (Ed. V.-L. III 13. Ed. Meijer 36 f. Ed. Sigw. 20 f.). Beide gebrauchen dieses Argument, um die Teilbarkeit der Ausdehnung zu widerlegen. 359

Ausführlich handelt Morus über seinen Begriff der Ausdehnung im Enchiridion metaphysicum pars prima (Opera (1679) I 133—334; besonders cap. VI—VIII 158 f.) Hier sucht Morus auch nachzuweisen, daß die Ausdehnung ihrem Begriff nach nicht notwendig teilbar sei. Dasselbe ausführlich im 27. Kap. l. c. 314 f. und Kap. 28 321 u. 322. Hier finden sich zum Teil die berühmt gewordenen Argumente Despinozas für diesen Gegenstand. (Die erste Ausg. des Enchir. erschien 1671; vgl. Praef. gener. p. XI.) Auch im 2. Band behandelt Morus diesen Gegenstand an einigen Stellen; so im Appendix zum Antidotum adversus Atheismum cap. III 150 f., und in der Abhandl. „Immortalitas animae lib. I cap. II, axiom. IX 294 f. cap. VI 301 f. An einen Einfluß Despinozas ist nicht zu denken. Zu Morus vgl. auch Rob.

[1]) A en worden. [2]) A manier. [3]) A van't geen. [4]) A noemd, die gy alles tot een brengt, en van alle deze een maakt, alzo ik ook besluijte. [5]) en. [6]) uytgebreidheid. [7]) Eenige, euwige etc.

Seite

Zimmermann in den Sitzungsber. der Wiener Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. Bd. 98 (1881) 403—448: „Henry More und die 4. Dimension des Raumes".

360 43) Werke Descartes' (Cousin) II Septes Objs 420.

Newton legt Gott Ausdehnung bei z. B. Philosae Natis Prina Mathe III Schol. gen. (1760) 672 f.

Sam. Clarke in seiner Korresp. mit Leibniz. (Leibn. Ed. Gerhardt VII 345 f.) Besonders Clarkes 4. und 5. Entgegnung: 381 f., 421 f.

Fr. Kuyper, De diepten des Satans, of Geheymenissen der Atheisterij, Ontdekt en vernielt. (1677.) Vgl. Voorreden 9) „Alsmen stelt, dat het Goddelijk weezen geen uytgestrecktheyt heeft, . . . dat dunkt my een formeele Atheistery te zijn (!) und 10) Gottes Ausdehnung ist aber nicht unendlich (!).

Über Lemmerman vgl.: Een korte bedenckinge. Over de stellingen van A. Lemmerman, Van dat Godt een bepaalt stoffelych lighaam heeft, etc. . . . Door een Liefhebber der Waarheyt. (1685) 2 f.

Arriaga. Vgl. besonders sein Werk: Cursus philosophicus (1632) 645 f.

362 44) Zu dieser Anekdote vgl. besonders Rapin, Réflexions II 423.

363 45) Clauberg, Defensio Cartesiana ep. XXXIV. Op. philos. Ed. Schalbruch. (1691). II 1085—1097.

46) Korte Verhand. I, II V.-L. 13, A. 1. Sigwart 20 A. 6. Meijer 37, A. 1. Locke, An essay concerning hum. underst. II, XIII 21.

Zum Ganzen vgl. Pillon in L'année philosophique V (1895), L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe s. Spinozisme et Malebranchisme 85—199. Bes. 110 f. u. X (1899), Les remarques critiques de Bayle sur le Spinozisme 55—145.

365 47) Korte Verhand. Außer dem Anhang z. B. II 19 u. 20 (V.-L. 77 u. 83; Sigw. 117 f. u. 125 f.; Meijer 158 u. 167).

367 48) Das Folgende zum Teil gegen Otto Baensch, Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza. AfGdPh. XX. (1907) 332 f. u. 456 f.

470, A. 57. „Chronologisch liegt die Sache so, daß der Gedanke des ideellen Parallelismus für Spinoza der Anlaß gewesen ist, aus seiner Metaphysik die Konsequenz des metaphysischen Parallelismus zu ziehen, und daß dann der Gedanke des metaphysischen Parallelismus ihn wiederum dazu veranlaßt hat, den ideellen Parallelismus . . . auszubilden." Vgl. 467 u. 488.

368 49) Sigwart, 186 f., 218 f. u. XXI f. Das Argument Despinozas für die Seele als Körperidee im Zusatz zur Vorrede des zweiten Teils, im Zusatz 3 zu II 20 und im Anhang II. Dann auch II 20, 2, (3), (4) und Anm. 4. V.-L. 38 f., 81 f., 100 f. Sigwart 57 f., 125 f., 152 f. Meijer 84 f., 165 f., 201 f. Zur wichtigen Anm. 4 Sigw. 127 V.-L. 83 gebe ich den Text des Ms. B. S. 168. Daar is dan geen zwaarigheid hoe de eene wijze die van de andere oneindig verschild in den andere werkt, alzoo zij deelen van't geheel, en de ziel nooijt zonder't Lichaam, noch't Lichaam zonder de ziel geweest is. Want het is klaar dat in den mensch, nadien hij heeft begonnen te zijn, geen andere eigenschappen kennen te vinden, als deeze, die alvoorens in de natúúr waaren: en vermits hij uijt zoodanig en Lichaam bestaad, van't welk noodzakelijk een denkbeeld in de denkende zaak moet zijn, en dit denkbeeld noodzakelijk moet vereenigd zijn met het Lichaam, zoo stellen wij onbeschroomdelijk dat zijn ziel niets anders is als dit denkbeeld van zijn Lichaam een zeekere maat van beweeging en rúst heeft, die gemeenelijk door'd úijtter-

lijke voorwerpen word veranderd, en' er geen verandering, geschieden kan, zonder dat dit nú ook „dadelijk geschied in het denkbeeld, zoo komt hier úijt voort dat de menschen weeromslagtige denkbeelden hebben. Doch ik zegge om dat ze een zeekere maat of reede van beweeging en stilte heeft, vermits'er geene werking kan geschieden in het Lichaam, zonder dat deeze twee concureeren of zaamen loopen." Zum Anhang II 12: V.-L. 102. Sigwart 156. Meijer 208. Der Text über das „Sichselbstsetzen" des Gegenstandes: II 16, (5). V.-L. 68. Sigwart 105. Meijer 145. Vgl. die Glosse (?) II 23, A. 2. Sigw. 132 (bei V.-L. ausgelassen). Ich zitiere Ms. A., S. 147: „Dat is onze ziel zijnde een Idea wan't lichaam, heeft uyt het lichaam zijn eerste wezen, wantze is maar een reprezentatio wan't lichaam zo geheel als byzonder in de denkende zaak". Aus der spinozistischen Lehre, daß die Idee nicht eigentlich ein Abbild des Gegenstandes ist, erklärt sich vielleicht eine dunkle Stelle des Traktats I 1, A. 2. V.-L. 4, A. 1. Sigw. 6. Meijer 20 kleingedr. Gegen den ontologischen Gottesbeweis erhob man die Schwierigkeit: Bilde ich mir die Idee eines unendlichen Wesens und finde ich in dieser Idee die notwendige Existenz enthalten, so darf ich auf die Wirklichkeit dieses ewigen Daseins nicht schließen; denn ich fand diese Eigenschaft eben nur als Besitz der Idee, nicht als Besitz eines Wesens außer mir. Despinoza bringt außer einigen cartesianischen Antworten an erster Stelle eine Lösung, deren Text leider in beiden Handschriften vollkommen verderbt ist. Sein Gedanke scheint aber folgender zu sein: Ich sage ja gar nicht von der Idee, die ich in mir habe, daß sie notwendig existiert; eine solche Behauptung wäre ja direkt widersinnig; also lege ich die notwendige Existenz dem Ideatum, dem erkannten Gegenstand, Gott bei.

Man sieht, Despinoza anerkennt keinen Unterschied zwischen dem physischen Sein der Idee und ihrem Inhalt. Man kann nicht etwas vom Inhalt behaupten, ohne daß es auch vom physischen Sein gälte. Die Idee ist rein nichts als eine Manifestation des objektiven Seins des Gegenstandes. Dieses objektive Sein ist der ihm anhaftende Charakter der Erkennbarkeit, oder besser des tatsächlichen Erkanntwerdens. Diesem objektiven Sein kommt die notwendige ewige Existenz ebenso gut wie dem formalen Sein zu; der einzelnen Manifestation, dem Inhalt der Idee = Idee, kommt sie nicht zu. Der Inhalt der Idee ist nicht etwa der Gegenstand, sondern das Erkanntsein des Gegenstandes. Ich erkenne aber nicht die Idee, sondern den Gegenstand. Da also das Erkennen nichts ist als das Bewußtsein einer vom Erkennenden gewissermaßen unabhängigen, mit äußerer Notwendigkeit in ihm erzeugten Selbstoffenbarung des Gegenstandes, so haften alle Merkmale, die ich als dinglich erkenne, auch wirklich dem Gegenstand außer mir an, während die Idee als solche nur Merkmale hat, welche „objektiver", d. h. intellektueller Natur sind.

Der erste Satz der Antwort auf den Einwurf kann also gelautet haben mit Änderung eines Buchstabens: „Want de Idea en beslaat (statt bestaat) niet materialiter van de eigenschap die tot wezen behoort". (Idea materialiter non infuscatur; sie wird vom Gegenstand nicht gleichsam materiell affiziert). Wörtlich: Die Idee läuft nicht an; beslaan wird oft intransitiv gebraucht. Weil aber der bildliche Gebrauch von beslaan zu kühn erscheint, schlagen wir noch eine andere Lesart vor: want de Idea en besluit niets materialiter van de eigenschappen etc. Die Idee enthält nichts von den

Seite

Eigenschaften des Gegenstandes stofflich abbildlich in sich, „deshalb gilt das, was speziell von ihr ausgesagt wird, weder von der Sache, noch von dem, was etwa von der Sache ausgesagt wird; so ist denn ein großer Unterschied zwischen der Idee und ihrem Gegenstand“ etc. Der Übersetzer hätte dann continet oder constituitur mit constat oder consistit verwechselt. Ich füge den Text aus den 2 Mss. bei:

Cod. A. I 1, S. 1. . . . Want de Idea en bestaat niet materialiter van de eigenschap die tot dit wezen behoort, alzo dat het geen, 'twelk bevestigt word, en is nog van de zaak, nog van dat geen twelk van de zaak bevestigt word u. s. w. wie V.-L.

Cod. B. S. 3, Anm. Want het denkbeeld bestaat niet stoffelijks van de eigenschap die tot dit weezen behoord, alzoo het geene bevestigd word en is noch van de zaak, noch van dat geene 'twelk van de zaak bevestigd word etc.

373 50) Hobbes, De corpore cp. XXV. (1655) 195.

375 51) Freudenthal, Archiv für die gesamte Psychologie IX (1907) 74 f.

378 52) Die Erkenntnisweise: Korte Verhand. II 1. 2 V.-L. 41 f. Sigw. 61 f. Meijer 89 f. (Die 4 Erkenntnisstufen im 1. Hauptstück lassen sich auf drei zurückführen.)

379 53) Vgl. Baensch im AfGdPh. (Anm. 4 u. 48 zu diesem Kapitel.)

380 54) Die Hauptstellen in der Korte Verhand. zur Erkenntnislehre und Psychologie. (Vgl. auch Anm. 49): II. Zusatz zur Vorrede. II, 1 u. 2; II, 4; II, 15; II, 16; II, 19—23; II, 26; Anhang II. Also: Ed. V.-L.: 38 v., 41 v., 46 v., 64 v., 66 v., 74—88, 93 v., 100 v.

Meijer: 84 v., 89 v., 99 v., 136 v., 140 v., 154—180, 189 v., 203 v.

Sigw.: 57 f., 61 f., 69 f., 97 f., 100 f., 114—134, 141 f., 152 f.

Cod. A.: 60 f., 64 f., 74 f., 110 f., 114 f., 127—151, 162 f., 175 f.

Cod. B.: 75 f., 81 f., 92 f., 131 f., 135 f., 152—179 (der Zusatz zum 20. Kap. fehlt), 188 f., 204 f.

383 55) Vgl. zum folg.: Ch. Huit, Le platonisme dans la France du XVIIe siècle. Annales de philos. chrétienne CLI (1905/06) 473—505.

Die im Text genannten Untersuchungen Trendelenburgs stehen im zweiten und dritten Band seiner histor. Beiträge zur Philosophie II 78 f., 103 f., III 330 f. — H. von Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus III (1875) 229 f. — J. Baumann, Über die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. Ich schließe mit Vorbedacht mit Glisson und nicht mit Cudworth ab.

385 56) Joh. Marcus Marci a Kronland(t). Über sein Leben vgl. F. M. Pelzel, Abbildungen böhmischer und mährischer Gelehrten (1773) 80—85 u. XXIII. Erst auf dem Todesbett bat Marci um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu und legte mit Erlaubnis des Jesuitengenerals die Ordensgelübde ab. Sein erstes großes Werk: Idearum operatricium Idea, sive Hypotyposis et detectio illius occultae Virtutis, quae Semina faecundat, et ex iisdem Corpora organica producit. Authore Joanne Marco Marci Philosophiae et Medicinae Doctore, et ordinario Professore eiusdem Medicae facultatis in Universitate Pragensi, physico regni Boëmiae, Anno 1635. Keine Seitenzahlen. Am Schluß, Pragae, Typis Seminarii Archiepiscopalis. Anno MDCXXXV.

Eine Art Einleitung: Defensio idearum 2: „Formae ergo a solo Deo creatae, aliud esse habent in materia, a Deo simili modo creata: in qua sua

accidentia operantur, et per sensibiles signaturas, suas ideas radicales et essentiales adumbrant. Ideas apte vocamus, . . . quia siquis intuitive mentis oculo cerneret huiusmodi formas, in illis corpora visibilia, omniaque accidentia et perfectiones, quas formae in subiecto operantur, veluti in prototypo relucerent. Unde anima leonis dicitur idea sui corporis, quia per suam essentiam habet, ut in subiecto in huiusmodi corpus organicum, quale leoni, et non bovi debetur, perficiatur."

F v°. „Et primo quidem certum est, formas substantiales per suam essentiam limitari in ordine ad effectus in subiecto producendos: hanc autem limitationem a radicali idea dependere, quod idem est, ac si dicamus, essentiam cuiusque rei, quatenus ad suos effectus refertur, habere vim ideae exemplaris".

I (4). „Et cum . . . constet, vim plasticam esse eiusdem generis, et homologam speciebus imaginationi dicatis, suaque natura ab anima dependere, non minus quam species sensibiles ab obiecto, absurdum profecto eiusmodi speciem rei inanimatae tribuere."

N (4) f. wird die Frage behandelt, ob die Idee (vis plastica) eine Substanz oder eine Qualität sei. O 2: „videtur haec plastica virtus aequaliter diffundi per totam seminis massam, quod idem valet, ac si dicamus, esse totam in toto, et totam in qualibet parte." Ihre Tätigkeit wird dann wieder verglichen mit den Sinnesbildern und Phantasmen (O 3 f.).

Q v° f. „Et videtur haec plastica virtus in censu qualitatum esse reponenda, si quidem negant substantiae convenire, proxime et per se agere: haec autem virtus absque alterius interventu foetum conformat. Et cum sit idea et exemplar partium corporis, haud quaquam videtur ad substantiam pertinere, cui omnino repugnat tanta multitudine colligi in uno aliquo puncto. Quae igitur natura eius qualitatis? An quia (sic) idea fabricae, homologa dicetur speciebus sensu aut imaginatione perceptis? videtur autem hoc suadere illa similitudo, quae inter species illamque ideam formatricem intercedit . . ." Dann (Q 2) werden einige Unterschiede angeführt. „Nihilominus probabilius dici videtur, eiusdem naturae cum speciebus internis, et ea fere ratione suaderi: quia nimirum easdem habet proprietates . . ."

Um die Ähnlichkeit noch größer zu machen, verteidigt er die Ansicht, die vis plastica sei mehr eine vorbildliche Ursache (causa exemplaris) als eine Wirkursache.

Er verweist hier auch (Q_3) auf sein Buch de imaginatione (de speciebus imaginationis).

Joannes Marcus Marci a Kronlandt: *Πᾶν ἐν πάντων* (! sic) seu Philosophia vetus restituta, Pragae 1662.

Ad Lectorem . . . „ante annos 26 tractatum in lucem dedi. Idea idearum operatricium inscriptum cuius nascentis varia fortuna fuit: suas enim Iunones suosque angues mox sensit, pluribus siquidem imposuit nomen ideae necdum in usum receptum." Dieses Werk sei besonders von P. Athan. Kircher und von den gelehrtesten Männern aus Italien, Frankreich, England, Deutschland und Polen sehr gelobt worden. Es sei auch an den Magister sacri Palatii zur Zensur geschickt worden. P. Athan. Kircher war besonders entzückt. Am 9. Dez. 1656 schreibt er an Marci: „Ceterum omnia a te hucusque edita summe mihi placent: potissimum opus de ideis operatrici-

bus, quod prorsus ad gustum ingeniumque meum est, ob insigne Philosophiae arcanum, quod tu iure primus detexisti.“ 35. „Iam dixi omnes formas quae constituunt hanc numerosam materiam, a Deo creatas fuisse in una simplici entitate: ex qua et materia prima simul unitis extitit chaos rudis indigestaque moles: potentia omnia, actu vero nihil eorum quae sunt . . . Sicut vero materia prima est omnium receptiva, ita haec entitas ex se simplex omnium effectiva, iuxta ideas seminales determinationem habens ad singula.“

39 f. „Nihil autem est in universo, ex quo non aliquid vita praeditum nasci possit: nihil ergo anima destitutum“ . . .

Es gibt eine anima mundi „per ideas quidem seminales ad corporis cuiusque fabricam; per ideas vero secundas ad actiones et usum unius cuiusque convenientem“ (p. 41).

44. „Dico . . . animam esse ex se indeterminatam ad partem eiusdem individui, et ad ipsa individua constituenda, hanc vero determinationem habere per ideas.“ — Überall nennt Marci das, was den Körper determiniert zu dem Bestimmten, was es ist, „Idee“. Die anima rationalis nimmt er immer aus. (Cf. Kircher Athan., Obeliscus Pamphilius [1650] 341 – 345. Mars. Ficinus, Liber de vita caelitus comparanda cp. 1 u. cp. 14). Ähnlich 60 f., 65 f.: „Dicendum tamen ad essentiam hominis non solum animam rationalem, sed etiam sensitivam pertinere: neque ex sola anima rationali materiae unita constitutui posse hominem; verum ut anima rationalis inesse possit, requiri subiectum ab anima sensitiva iam constitutum. Ratio quia anima rationalis non potest esse idea corporis humani, prout anima sensitiva (= Weltseele). Ita ergo anima rationalis suo accessu ad animam sensitivam per ideam humanam iam limitatam hominem perficit.“

66. „Et sicut anima sensitiva non percipit ea quae fiunt in subiecto; ita neque anima rationalis illas motiones quae insunt animae sensitivae, vitaliter cognoscit; sed solum per illas determinatur ad notitiam et vitam propriam: prout anima sensitiva per ideas subiecto impressas; ita ut nulla motio, nulla omnino sensatio fit in illa, quin eodem momento resultet in anima rationali.“

67. „. . . Ita quidem anima rationalis quousque in corpore manet, ab anima sensitiva tamquam ab exemplari, quod in se exprimit, in suis functionibus pendet: neque tamen ullo modo per notitiam, quae inest animae sensitivae, homo fit sciens aut sentiens.“

Cf. 70 f.; 75. „. . . Dico animam rationalem non eo modo esse formam seu ideam corporis humani, quo anima sensitiva est forma universi; si quidem illius effectus formalis non est idea plastica ab ea emanans, prout ab anima sensitiva ideae brutorum . . . Est ergo anima rationalis figura tantum spiritualis eminenter continens illam perfectionem, quae homini et non aliis brutis debetur, atque ob illam similitudinem eminentialem vim habet determinantis, ut idea humana et non alia suam ex chao evolutionem suique conservationem sortiatur: et per consequens illi effectus qui pendent ab hac idea.“

228. „Manifestum ex his quae de specie sensibili hucusque sunt dicta, hanc et eius obiectum formale eandem essentiam obtinere: . . . fitque ex cognoscente et obiecto cognito unum per se.“

Überall wird gelehrt, daß die Erkenntnis identisch ist mit dem objektiven Wesen des Dinges; und diese Ansicht wird als die der Thomisten

Seite

hingestellt. Arriaga polemisiert denn auch mit Entrüstung gegen den Satz: cognitionem esse ipsam quidditatem rei. Vgl. die Anm. 26. 1 zu diesem Kap. (Cardano).

270 f.. Die Verwandtschaft zwischen den Ideae seminales und den species imaginationis. 271. „Nam anima universi assimilatur ipsi actui imaginativae: in se quidem simplex et individua; at imago prototypa totius universi. Quam qui cerneret, omnia producibilia in chao seu materia eidem a creatore subiecta intueretur; se ipsam vero exprimit eodem modo, quo phantasma in cerebro: hoc est ideam confusam et involutam totius universi: ita ut revera omnia sint in omnibus; quo nihil verius esse affirmat Athanasius Kircher . . . Quoniam vero in anima mundi tanquam idea essentiali relucet hoc universum minime confusum; verum eo modo quo est futurum iuxta legem Divinam naturae inclusam; idea quoque ab ea producta eodem modo in chao recipitur; ut ex illa confusione rursum evolvi, et in particulares totius universi ideas distingui valeat."

313. „Idea ergo imaginativa solis est eiusdem rationis cum idea huius seminali. — Quoniam vero anima per phantasma seu actum imaginativae determinatur ad eius modi ideas non solum speciebus memorativis, sed etiam quae in reliquo corpore sunt ideis seminalibus sibi analogis aut symbolis uniendas; necesse eo modo unitas iisdem passionibus subiacere: et noxam unius in consensum trahere reliquas."

475 f. Hier wird ausgeführt, wie die Ideen als Erkenntnisakte „ihre Siegel" in die Materie eindrücken und so die Ideen als Seelen der Dinge hervorrufen, und umgekehrt.

476 f. „Magis tamen probabile videtur sensum communem, qui omnibus rebus inesse noscitur, compleri per actionem vitalem seu speciem expressam. . . . Dico, ut ideam impressam expressa sequatur, hoc est vitalis notitia eiusdem, non sufficere illam recipi in aliquo subiecto animato . . . Ita ergo imaginatio non in quavis parte subiecti animati, tametsi idea adest, completur: verum in ea tantum, quae rationem habet organi imaginativi."

Er setzt sich stillschweigend mit der Definition des Konzils von Vienne auseinander. „Magis tamen veri simile mihi animam sensitivam, tametsi ex se habeat principium actionis vitalis; per unionem cum anima rationali exui illa vi, ita ut actiones eiusdem vitales non dicantur inesse vitaliter, ex eo, quod rationem habet subiecti et non principii vitalis: . . . unde duntaxat vim ideae, seu exemplaris eidem praestat ad determinandum animam rationalem, quo eadem vitaliter exprimat in se ipsa, atque ita non tam anima sensitiva, quam per illam anima rationalis elicere dicitur actiones vitales et motiones organicas. Sicut enim per unionem hypostaticam natura humana exuit personam humanam; ita per unionem cum anima rationali deficit anima sensitiva a ratione principii vitalis."

Der Aufsatz Guhrauers über Marci (Marcus Marci und seine philosophischen Schriften; Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik XXI (1852) 241—259) ist sehr unvollständig und wird dem eigentlichen Sinn und der Tragweite der Marcischen Spekulationen nicht gerecht.

57) Zu Nikol. v. Kues und Mars. Ficinus vgl. Cassirer I 60 f. und 96 f. **387**
Auch Patrizzi führt weitläufig aus (Nova de universis philosophia etc. [1591] Panarchia XV 31 f.), daß in der geistigen Erkenntnis das Erkennbare, die Erkenntnis und der Erkennende eigentlich eins sind. Das Erkennbare im

Seite

Gegenstand ist sein Wesen selbst. Vgl. die vorige Anm., Marcis zweites Werk 228 f.

389 58) Tractatus de Natura Substantiae Energetica, seu de vita Naturae, eiusque tribus primis facultatibus,

I) Perceptiva,
II) Appetitiva etc., } naturalibus etc.
III) Motiva,

Authore Francisco Glissonio, Medicinae Doctore, et Regio in florentissima Cantabrigiae Academia Professore, celeberrimique Coll. Med. Lond. Socio, necnon illustrissimae Societatis Regalis Collega. (Londini 1672.)

Sein Entwicklungsgang: „Ad Lectorem" (nicht pagin.). Etwas über seine Quellen No. 12—19 (Scaliger, Harvaeus, Basso). No. 1 f. Betonung der Wichtigkeit inadäquater Begriffe.

Wichtig cap. VII 84 f.; so zumal No. 10 (S. 90): „Natura materiae considerata quatenus est principium energeticum . . . tres fundit facultates, . . . perceptivam, appetitivam et motivam.

Quod materia has in sua ratione contineat, ex eo liquet, quod sit ens actu, actuque per se subsistens, nec sit per inhaerentiam in alio. Quare est obiectiva ratio sive idea sui ipsius. In quantum enim actu et positive est, est actu et positive cognoscibilis. Habet ergo ideam propriam sibi coaevam, qualisque est eius entitas, talis est etiam eius idea; nempe est actualis, positiva et rei per se subsistentis. Non ergo cognoscitur per ideam alienam, aut per negationem alterius, ut non ens; sed in se, et per seipsam, ut intime sibi praesentem. Ipsa enim est sufficiens obiectiva ratio sui ipsius, praesertim ubi intime unitur facultati perceptivae. Quod vero subsistit, a fortiore operatur; quodque operatur percipit. Nam principium fundamentale subsistendi et operandi non sunt duo realiter aut ex parte rei distincta, sed tantum inadaequati conceptus eiusdem. . . . Si ergo percipit, se amat, se tueri nititur." (Der Sperrdruck von mir.)

cp. X. 159. „In nostro . . . modo explicandi forma generantis, motu in materia excitato, in eadem ideam suam erigit, quae optime naturalem formae eductionem declarat; u. p. 162. Intelligo vero ideam hanc nihil aliud esse nisi rem seu alterationem in materia a generante factam adhuc in motu tendente formam versus, quatenus ea est obiectiva moventis et suiipsius repraesentatio facultati perceptivae materiae intime praesens."

cp. XI. 167. „. . . Qui naturalem perceptionem admittunt, probabilius forsan esse iudicant, ideam moventis motu productam non realiter, sed tantum ratione cum fundamento in re a motu ipso ut est in fieri differre. . . . Quapropter idea moventis, a materia mota percepta, est tantum inadaequatus conceptus ipsius motus fientis a movente excitati."

cp. XIII. 186 f. ‚De natura substae energetica'. 190. „Ultimum . . . principium energeticum nunquam differt realiter a suo fundamento." 191 f. Über den Namen *βιονσία*. 194: „Respondeo . . . ipsam entitatem substantiae, quatenus intime suae facultati praesentem, esse sufficientem ideam sive obiectivam rationem, qua seipsam suasque causas et effectus noscat: caeterum aliorum obiectorum ideas, ab extra, actione, passione, motu etc. excitatas, seu impressas, acquirere." Die facultas perceptiva ist nicht realiter unterschieden vom materiellen Substrat.

cp. XV. 213. „Natura igitur substantialis sua naturali perceptione 1. percipit se, 2. facultates suas, 3. operationes harum, 4. et ultimo, influxus, alterationes rerum aliarum extra se, necnon connexus, confoederationes, etc. cum iisdem. Percipiendo autem se, alia haec omnia una percipit, nempe ut se aliquo modo afficientia. Non enim aliter concipi potest quâ viâ ea perveniant ad ipsam facultatem, eique intime uniantur. Dico igitur, percipere haec omnia mediante quasi propria obiectiva ratione, ceu primario facultatis obiecto, in quo caetera ut id quodammodo afficientia repraesentantur.“ Diese Wahrnehmung ihrer selbst ist direkt, der Stoff als solcher hat keine zweite Wahrnehmung, durch die er die erste eigene wahrnimmt, keine perceptio perceptionis; und so unterscheidet sich diese naturalis perceptio von der perc. animalis, der Sinneserkenntnis. 212: „Et propterea existimo sensationem nihil aliud esse nisi materialem perceptionem duplicatam; vel esse perceptionem ita compositam, ut suum actum percipiendi simul percipiat.“ Dies geschieht durch einen zweiten Akt ‚per actum distinctum et cum actu primo compositum‘. Aber die naturalis perceptio erkennt auch den eigenen Akt, „sed non per alium percipiendi actum, atqui per eundem quo percipit obiectum“ (213).

Die duplicata perceptio der Sinneswahrnehmung geschieht nach Gl. bei der Reizung der Sinnesorgane und der Gehirnnerven (212). (Es handelt sich also nicht um eine reflexe.)

214. „Quare sensus includit quasi implicitum quoddam iudicium de re percepta. Est enim quasi tacita assertio de percepto obiecto, se sibi conscium esse hoc vel illud se percipere, hunc equum se videre, hunc hominem loquentem se audire.“

In der zweiten Wahrnehmung wird aber vieles nicht wahrgenommen, was z. B. das Auge als Maschine, d. h. als naturalis perceptio (direkt) wahrnimmt (214). Auch kann die natur. perceptio nicht irren (214 u. 215). Die dem Stoff inhärierende, mit ihm identische Wahrnehmung (Idee) ist demnach nach Gl. nicht unbewußt; aber auch nicht selbstbewußt, weil es keine abstrakte Erkenntnis des Ich hat, sondern nur des in sich vorgehenden objektiven Vorgangs. In der Einleitung ad lectorem werden unter No. 14 die Vorzüge dieser Erkenntnis und dann auch ihre Unterordnung unter die sinnliche Erkenntnis aufgezählt; mit Berufung auf Bacons Theorie der motus antitypiae (Nov.-Org. II 48) bemerkt Gl. (cp. XVIII p. 246): „Verum non tantum corpora, sed et spiritus, reluctantur annihilationi et suam entitatem perpetuo tueri nituntur et actu quidem se tuentur.“ Das Leben ist die energetische Substanz selbst.

Andere wichtige Stellen (73). „. . . Manet idem individuum quamdiu retinetur eadem idea individualis a generante ab initio impressa. Individualis enim haec idea a principio ad finem durationis individui continuatur. In ipso quidem instanti determinationis naturae substantialis ad certum suppositum necessario resultat actus quo ea sibi soli confoederatur. Hic actus supponit ideam rei eo actu productae. Frustra enim dicitur natura confoederari, si nesciat id in quod confoederatur. Suppositum, et consequenter individuum, productum, est id in quod confoederatio terminatur. Hoc si natura percipiat, habet eius ideam; sin non percipiat, in idem non confoederatur. Etenim confoederatio est actus vitae, et consequenter perceptivus sui et effectus a se pro-

ducti. Actus enim perceptivus supponit ideam qua obiective terminetur. Individualis haec idea a principio ad finem durationis individui continuatur. Quamquam enim materia sensim mutetur; nova tamen, quae in locum prioris sufficitur, priusquam admitti potest, domatur, et cogitur suscipere ideam individui domantis. . . . Quaeres quomodo idea vocetur eadem, cum non dimanet ab eadem materiali causa a qua primo profluxit. Respondeo, in prima determinatione naturae ad individuum caducum resultare ideam, non solum actualem praesentis status, sed et potentialem futuri; sed cum aliquali variatione ex parte decreti naturae requisita."

162. „Respondeo, Ideam hanc integre sumptam tria minimum obiectorum genera repraesentare, causam moventem, alterationem motu factam, et effectum huius: sed quatenus est in motu, primario causam moventem; quatenus in alteratione facta, primario habitum, seu terminum impressum; quatenus in causatione, primario suum effectum proxime futurum, repraesentare. Intelligo vero ideam hanc nihil aliud esse nisi rem seu alterationem in materia a generante factam adhuc in motu tendente formam versus, quatenus ea est obiectiva moventis et suiipsius repraesentatio facultati perceptivae materiae intime praesens. Attamen tripliciter alterationem exprimit, directe, quatenus est in se; indirecte dupliciter, vel retrospiciendo ad causam vel prospiciendo ad effectum. Idea alterationis factae directe concepta est idea suiipsius; retrospiciens est idea formae generantis; prospiciens seu anticipans est idea formae educendae." (Nur die idea directa ist nicht real verschieden vom Ding selbst.) Vgl. auch 167 f.

Über den Unterschied von Stoff und Geist (98 f.): „Dicendum ergo est, materiam essentialiter a spiritu distingui per suam substantiae molem; et consequenter, dari substantialem materiae molem . . . Cum ergo cogitem spiritum finitum, eum concipio ut habentem partes entitativas, quarum una non est alia, sed absque moli materiali: et consequenter, quanquam materia habeat similiter partes entitativas, quarum una non est alia; eae tamen non sufficiunt ad eandem distinguendam a spiritu. Dici ergo potest, molem materialem in eo consistere, quod tales habeat partes quae possunt sibimet invicem allidere, sive impingere et obsistere; neque possunt sese mutuo penetrare absque aliquali renitentia sive reluctatione, nec accumulari in uno aliquo spatio absque condensatione sive incrassatione. Hisce enim notis substantia materialis a spirituali clare distinguitur. Spiritus enim, seu subst. spiritualis nihil talis corpulentiae aut crassimenti secum gerit"; cf. 378 f.

379. Der erste Unterschied zwischen Stoff und Geist: „Quod spiritus, sive contrahatur sive dilatetur, non fit densior aut rarior: e contra, materia, sive contrahatur sive expandatur, fit densior aut rarior, et eius sive densitas sive raritas perpetuo actuali materiae extensioni proportionatur . . . Secunda differentia sumitur a materiae quantitate interminata, quae tamen fundatur in materiae mole . . . Moles ergo est ratio ob quam materia est perpetuo subiectum alicuius materialis quantitatis interminatae . . . Si quaesiveris quid sit haec quantitas interminata, assero, in genere, esse formam materiae primae accidentalem, seu esse proprietatem eius incompletam, hoc est, inadaequate conceptam . . .

380. Quantitas materiae . . . in duos conceptus inadaequatos et incompletos dividitur. Quorum prior quidquid quantitatis materiae perpetuum est

Seite

ad suas partes rapit, et audit quantitas interminata: posterior quidquid quantitatis eiusdem mutabile est ad suum conceptum proprium abstrahit, et dicitur quant. terminata“ etc.

341 f.: Kritik der cartesian. Bewegungsgesetze.

187 f.: Auch die stoffliche Substanz ist an sich einfach und unteilbar.

208 f.: Vis perceptiva ist verschieden vom sensus (gegen Campanella).

406 f.: Leugnet er, um ein Vakuum nicht annehmen zu müssen, die Undurchdringlichkeit als notwendige Eigenschaft aller Körper (!)

443: „Formalis effectus continuitatis est communio quaedam totius et partis.“

Zu Harvey. In der Ausg. von 1680 266 f. Zitate 278 u. 279.

In der Ausg. von 1737 181 f., 186 f. Zitate 194 f.

Interessant ist die Bekämpfung Glissons durch Morus und der Vergleich mit Despinoza (Morus, Opera phil. Omnia I 604 f. [Ad V. C. epistola altera]). Auch im Enchir. metaph. I. Schol. ad cap. 25. I 300 f. Vgl. auch Morus, l. c. I 608 f. über die „Mechanici“ und den „Biusianismus“. Sollte auch Cudworth zum ersten Male diese Ausdrücke gebraucht haben, was ich nicht glaube, so bleibt es doch wahr, daß die Sache selbst seit den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts im Umlauf war.

Eine zum Teil gründliche Arbeit über den Hylozoismus lieferte Jules Soury, „Über die hylozoistischen Ansichten der neuern Philosophie“, Kosmos X (1881) 241 f., 321 f., 401 f. Für uns hier wichtig Teil I u. II. Sennert, Hypomnemata physica (1601) III 103 f. (a. a. O. 243 f.), auch IV u. V.

59) Gassendi, Disquisitio metaphysica seu Disputationes et Instantiae 393
adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa (1644) 286 f. In seinen ersten Einwendungen hatte Gassendi über diesen Punkt weniger einschneidend geschrieben (Desc. ed. Cousin II 89 f.). Dagegen berührt Arnauld in seinen Einwendungen einen Gedanken, welcher Despinozas Ansicht Vorschub leisten konnte (l. c. 9 f.).

60) Heinr. Regius, Briefe an und von Descartes; z. B. in der Ausg. 395
von Aimé-Martin 594 f. Als enfant terrible von Descartes selbst geschildert in einem Brief an Mersenne vom 5. Oktober 46 (Tannery, Deux nouv. lettres inéd. de Desc. à Mersenne im AfGdPh. V (1892) 217 f., cf. 219). Des Reg. Werk, Philosophia naturalis (1661). Vgl. lib. V. I. 398 f.

Petr. Dan. Huet, der ihn 1652 in Utrecht besuchte, schreibt: „Sciebam autem eum Cartesianae factioni fuisse primo addictum, et assiduum Cartesii ipsius assectatorem, at fastidiisse deinde doctrinam hanc, etiam cum contumacia, nec sine Cartesii offensione (Commentarius de rebus ad eum pertinentibus [1718] 76). Im oben genannten Werke bemerkt Regius (56), daß einige Gott Ausdehnung zuschreiben, was falsch sei.

In seiner philos. natur. schreibt Heerebord (255), Reg. verteidige in „Physicis cp. 12“, der Geist sei eine Substanz. — Regius hielt das wohl fest, behauptete aber, daß er es nur aus dem Glauben wisse.

Vgl. auch Descartes (Ed. Cousin) X 73 f.

61) Seb. Basso, Philosophia naturalis adversus Aristotelem libri XII 396
1649; 163—278. Die Lehre von der Weltseele 300 f. stimmt nicht mit den übrigen Ansichten B.s überein.

Seite

398 62) Despinoza und die Mathematik.

1. Die mathematische Philosophie im 17. Jahrhundert. Vgl. Rob. Latta, On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz (Mind VIII [1899] 333 f.); 334: „the dominating science of the seventeenth century was Mathematics, so that for a seventeenth century writer exact scientific method was synonymous with mathematical method.“ Geistreich Latta, l. c. 342 f.: „The mathematics of Spinoza are the mathematics of Descartes. Spinoza is at the negative point of view implied in the method of limits, while Leibniz is at the positive point of view implied by the method of infinitesimals. In mathematics the method of limits is logically dependent upon the method of infinitesimals; it assumes, without justification or explanation, what the method of infinitesimals justifies and explains. The method of limits presupposes that the discrete is ultimately reducible to the continuous, the finite to the infinite; but it does not show, how the continuous develops the discrete, how the infinite constitutes the finite. Similarly in the metaphysics of Spinoza the unity of an all-comprehensive system is presupposed throughout; but the varieties of individual existence are not shown as proceeding from this system, as its logical development.“

2. Despinoza und Hobbes. a) Hobbes' Lob der Geometrie: Elementa philosoph. de Cive, Epist. dedicatoria vom 1. November 1646.

b) Verhältnis der Mathematik zur Philosophie bei Hobbes: Baumann, Die Lehren von Zeit, Raum und Mathem. I 237—357; besonders 246 f., 316 f., 341 f. (Baumann übertreibt etwas). Über das Konventionelle in gewissen mathematischen Grundlagen las Despinoza schon im Buch De Cive, z. B. XVIII. 4 (1646) 165.

403 63) (Die Zahl 63 ist im Text durch ein Versehen ausgefallen.) Meine Ausführungen über die Analogien zwischen Despinozas Philosophie und Descartes' analyt. Geometrie stützen sich auf den wertvollen Aufsatz L. Brunschvicgs ‚La révolution Cartésienne et la nation Spinoziste de la Substance‘ RMM XII [1904] 755—798). In einigen Punkten ist der Verfasser weniger klar; da suchte ich zu ergänzen und zu bessern. Das Bestreben, gewisse Widersprüche um jeden Preis aus Despinoza zu entfernen, zeigt sich, wie in den übrigen Arbeiten Brunschvicgs, so auch hier. Auch übertreibt er die Analogie mit der analytischen Geometrie. Das zeigt sich besonders in einem späteren Artikel ‚Spinoza et ses contemporains‘ (RMM XIII [1905] 673—705). Vgl. z. B. 674 f., wo das Prinzip auf die spinozistische Auffassung der Geheimnisse des Christentums und 682 f. auf die Exegese angewandt wird.

Das Zitat aus Brunschvicg S. 408 über das Wesen der spinoz. Metaph. steht S. 774. Das andere über die Weltformel l. c. 782. Übertrieben ist auch die Behauptung (RMM XIII 673), daß der Parallelismus Despinozas nichts zu tun habe mit dem modernen psychophysischen Parallelismus. Auch dieser wurzelt in Descartes. (Vgl. Bergson, Le paralogisme psycho-physiologique RMM XII 895—908; Rede auf dem zweiten internat. Kongr. f. Philos. in Genf 4.—8. Sept. 1904 und die daran sich knüpfende Diskussion a. a. O. 1027—1037, und die Akten des Kongresses.)

Zur Ansicht, daß der psychische Parallelismus im System Despinozas kein Grundbestandteil der Lehre sei, vgl. Robinson, AfGdPh. (1906) 465 f.

408 63a) Cassirer, II 9 u. 25.*

Hobbes, De corpore I. VI. 11 f. (1655), 43 f.

Seite

Despinoza, Brief an Tschirnhaus LX (ol. LXIV). V.-L. II 386. Brunschvieg, RMM XIV (1906) 714 f., 717.

64) Die Notwendigkeit alles Geschehens als metaphysische Frage. 1. Gottes notwendige Wirksamkeit: Korte Verhand. I. 2 (11) I 4 u. 6. V.-L. III 10 f., 24 f., 28 f. Sigw. 16 f., 36 f., 43 f. Meijer 31 f., 56 f., 64 f. 416

2. Es gibt keine zufälligen Dinge I 6 (cf. oben).

3. Unfreiheit des Willens II 16. V.-L. III 66. Sigw. 100 f. Meijer 140.

65) Korte Verhandeling II 16 (3) 2. V.-L. III 66 f. Sigw. 102 f. Meijer 140 f. Den Anfang von II 16 (5) gebe ich nach den Handschriften wieder: Ms. A (117): „Ik en spreeke dit niet van de algemeene wille die wij getoond hebben, een wijze van denken te zijn; maar van bezonder dit of dat te willen, welk willen eenige in het bevestigen of ontkennen, gesteld hebben.“ Schon Sigw. 105 (Anm.) hat bemerkt, daß der Text verderbt ist. Um so merkwürdiger ist es, daß er von V.-L. III 68 beibehalten wurde. Ich lese statt dit ‚dies‘; = deshalb spreche ich nicht usw. Man kann auch ‚alleen‘ einfügen. So Meijer 144: „Maar dit zeg ik niet (alleen) van den algemeenen wil etc. Dann braucht man nicht die große Veränderung einzuführen, wie sie in Ms. B (139) steht: „Om nu te bevatten of wij in dit of dat bizonderlijk te willen, dat is te bevestigen of te ontkennen, waarelijk vrij of niet vrij zijn, zoo hebben wij ons te herinneren 't geen wij alreede hebben gezegd, namendlijk dat het verstaan een zuijvere lijding is etc.“ 419

66) Das ethisch-religiöse Problem der Notwendigkeit. Korte Verhand. II 4. V.-L. 47. Sigw. 71. Meijer 58; und II 24 (7 u. 8). V.-L. III 90. Sigw. 137. Meijer 184. 420

67) Fortsetzung. Die aus der Korte Verhand. angeführten Stellen verteilen sich so: II 5 (6 u. 11): V.-L. III 49 f. Sigw. 75 f. Meijer 106 f. — II 21 (1) Anm.: V.-L. III 84 f. Sigw. 129. Meijer 172. — II 14 (4): V.-L. III 63. Sigw. 96 f. Meijer 134. — II 22 (7) [Wiedergeburt]: V.-L. III 87. Sigw. 133. Meijer 178. — II 18 (2 u. 8): V.-L. III 72 f. u. 74. Sigw. 111 u. 113. Meijer 151 u. 153. 422

Fünftes Kapitel.

1) Despinozas Reformplan. a. Korte Verhand. II 6 (6): V.-L. III 53. Sigw. 80. Meijer 113. — II 18 (4): V.-L. III 73. Sigw. 112. Meijer 152. 427

b. De intellect. emend.: V.-L. I 6. Ed. pr. 360 f.

c. Über den Synkretismus des Calixtus und Duräus vgl. Arnold, Unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie (1700) II, XVII, XI 508 f. Das Zitat aus Calixt. jun. 513. Über Duräus 516 f. Vgl. auch Art. Calixt. und Duräus in Herzog-Hauck, Real-Enzyklop.

d. Zu Coornhert, Meinsma 5 f.

2) a. Über Hobbes' Entwicklung und Abhängigkeit von Früheren schrieb Bemerkenswertes Dilthey im AfGdPh. XIII (1900) 445 f. Auch Haas Alb., Über den Einfluß der epicuräischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die Philos. des 16. u. 17. Jahrh. (1896) 58—94 u. 100 f. Ferner Ferd. Tönnies, Hobbes' Leben und Lehre (1896). So wertvoll hier die biographischen Notizen sind, so wenig objektiv ist die Lehre des Hobbes 429

dargestellt; vgl. 124 f. Anregend ist auch Taines Essay über H. „Das klass. Zeitalter der engl. Litter." (übers. von Gust. Gerth 1878) 24 f. Vgl. auch: The cread of Mr. Hobbes examined in a feigned conference between Him and a student in Divinity. 2. Ed. (1671). Ein interessantes Büchlein.

b. Descartes' Urteil über „De Cive" Cousin IX 156. Brief vom 1. Januar 1644 (?). (Ält. Ausg. III, XVII.) Gassendis günstiges Urteil in seinem Einleitungsschreiben zu De Cive (Ed. 1646), Tönnies a. a. O. 34 und 56 f. und Lacour-Gayet, „Les traductions franç. de Hobbes sous le règne de Louis XIV". AfGdPh. XII (V) (1899) 202 f. Mersennes Jubel über „De Cive" in einem Brief vom 25. April 1646. „Ce livre vaut un trésor et il serait à désirer que les caractères dont on l'imprimera fussent d'argent". Vgl. Lacour-G. l. c. 203. Über Mersennes Freundschaft mit Hobbes: Tönnies a. a. O. 23 f.

c. In der praef. ad lectores gegen Schluß schreibt Hobbes: „Acerrime vero reprehensa haec reperi, quod potentiam civilem immodicam fecerim, sed ab Ecclesiasticis; quod libertatem conscientiae abstulerim, sed a Sectariis; quod summos Imperantes legibus civilibus exsolverim, sed a Legistis."

432 3) Hobbes, Elem. philos. De Cive (1646): ‚Religio' cp. XV f. S. 110 f. Zumal cp. XVII u. XVIII 137 f. Hobbes über die Gleichsetzung von Gott und Welt l. c. cp. XV No. XIV 116 f. In der ‚Vita Hobbesii' 105 f. stehen unantastbare Zeugnisse über seine praktischen religiösen Anschauungen.

434 4) Hobbes' Leviathan. a. Zu Naudé vgl. Maur. Raynaud, Les médecins au temps de Molière (Nouv. éd. 1866) 104 f. u. 125. Auch Niceron-Baumgarten IX 84 f.

b. Glaube und Christentum im Leviathan: (Opera philos. omnia 1668; eigene Paginierung) cp. XXXII f. 173 f.; cp. XXXIII 176 f.: über die hl. Schriften. XXXVII 203 f.: über die Wunder. XL 219 f.: über das Reich Gottes. XLI 226 f.: über Christi Amt. XLII 231 f.: über die Machtbefugnisse der Kirche. Wichtig für Desp. war auch der ganze Abschnitt De regno tenebrarum XLIV f. 289 f. und im Appendix cp. I 335 f. über die Seele und cp. III 359 f. über Gottes Körperlichkeit.

437 5) Ethikzirkel, Kollegianten und Mennoniten. Über die „Ethikzirkel" (vrijspreekcolleges) vgl. Hylkema, „De nieuwlichter Jan Luyken" (de Gids 1904 No. 4 overgedr. 34 Seiten). Vgl. im Separatabdruck 2 f. Gleichfalls Hylkema in „Stichtelijke Verzen van Jan Luyken" (1904) Inleyding und Reformateurs I, 5 f. Auch Meinsma 98 (Zitat aus L. Bidloo). In der Kontroverse über den Unterschied der Kollegianten und Rijnsburger suche ich im Text zu vermitteln, stehe aber mehr auf Seite Hylkemas, der (Reformateurs I [1900] 8 f.) einen ursprünglichen Unterschied annimmt. Sonst zu vgl. Meinsma 94 f. Van Slee, De Rijnsburger Collegianten (1895), und W. Meijer, „Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt" (AfGdPh. XV [1902] 1 f.), besond. 10 f. u. 15 f.

Descartes' Brief bei Aimé M. 563 (ol. Ep. II XXXIII). Daß hier von Warmond oder Rijnsburg die Rede ist, scheint mir zweifellos.

Vgl. Frid. Spanhemius (Fil.), Controversiarum de Religione cum dissendentibus hodie Christianis prolixe et cum Judaeis Elenchus histor.-theolog. (Amst. 1694) 89 f.: „Rhenoburgenses, seu liberi Prophetae, quorum origo est,

Seite

post electos Ministros Remonstrantium et interdictum his exercitium publicarum Concionum A. 1619. 1620. Zuerst „in pago Warmondano" bei Leyden, dann in Rijnsburg „homines illiterati, opifices, piscatores . . . Facta deinceps in hoc pago (Rijnsburg), qui et Leydens. agri, unicuique prophetandi licentia; ita ut prima Dominica cuiusque Mensis habeat quisque potestatem in publico proferendi quae aedificent, orandi, psallendi, concionandi . . ."

Es ist merkwürdig, daß der gelehrte Goeree in seinen K. en W. Geschiedenissen (1730) 677 gesteht, nur sehr wenig Sicheres über die Rijnsburger zu wissen. Er fügt hinzu: „Dit weten wy'er alleen uyt Berigt van te zeggen, Dat hun Geselschap van over-lang de gewoonte had, twee-maal's Jaars in't vermakelyk Dorp Rynsburg omtrent Leyden gelegen, 't zaam te komen en Avondmaal te houden, en dar in nog volharden; namenlyk op den eersten Pinxter-Dag, en daarna op den laatsten Zondag van Augustus."

Brun, Religion des Hollandois: 151. „Je ne parlerai pas des Anabatistes, qui ne sont pas seulement d'opinions différentes mais ressemblent encor à la poudre au canon, qui pour la moindre étincelle de dissention, se desunissent et se dissipent en mille parties." L. c. 226 Lob ihrer Friedensliebe, ihres Patriotismus und ihres Reichtums.

Blaupot ten Cate, Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland (1847).

I. 265 f. Rijnsburger:

266: „De Collegianten zijn Christenen, die geene andere geloofsbelijdenis hebben, dan de H. Schrift. Gods woord houden zij, . . . voor den éénigen regel van hun geloof en leven. En zij trachten deze stelling wezenlijk in practijk te brengen, door het oefenen eener algemeene Christelijke verdraagzamheid, en door allen, die in het Evangelie gelooven en de goddelijkheid der H. Schrift erkennen, te houden vor hunne broeders of zusters in Christus." Vgl. auch 267 f. und Benthem, Holländ. Kirch- und Schulen-Staat (1698) II 419 f.

Über Verbindung der Mennoniten und Juden vgl. Koenen, Geschied. der Joden in Nederl. (1843) 422 f. und Blaupot ten Cate, l. c. I 223.

Über Annäherung der Kollegianten und Doopsgez. 267 f. — Es ist interessant, die Kapitelüberschriften des kurzen Traktats zu vergleichen mit den ‚Artijkeln' in den „Corte Belijdenisse des Geloofs ende de voornaamste stucken der christelijcke leere", gedruckt hinter dem Gesangbuch der Waterlander 1625.

6) Sozinianismus. Vgl. O. Fock, Der Socinianismus nach seiner 441
Stellung in der Gesamtentwicklung des christl. Geistes (1847), und Art. Socin in Herzog-Hauck XVIII 459 f.; auch van Douwen, Socinianen en Doopsgezinden. Aus der Bibliotheca Fratrum Polonorum (Irenopoli post annum Dom. 1656) ist für Desp. besonders Band I wichtig: „Fausti Socini Senensis opera omnia." Die 4 Bände des Joh. Crellius enthalten in bezug auf Gott (Krasser Anthropomorphismus — De Deo eiusque attributis; [Bd. IV]; vgl. z. B. 115 f.) und in bezug auf die hl. Schriften (exeget. Schr. in den 3 ersten Bänden) fast nur Ansichten, welche denen Despin. widersprechen. Auch die Ethica Christiana und Ethica Aristotelica kann in keiner Weise als Quelle für Desp. gelten. Dasselbe gilt von Joh. Lud. Wolzogens Praeparatio ad utilem SS. Litterarum lectionem und Compendium religis Christae (Operum tom. 2us). Nicht ohne Bedeutung sind dagegen seine Annotationes in meditationes metaphy-

Seite

sicas Ren. Des Cartes (a. a. O. 2. Teil 79 f.). Lud. Wolzogens Werk de scripturarum interprete befand sich in Desp.s Bibliothek (Freud. 163, 135). In den theolog. Werken des Daniel Brenius (Amstel. 1666) sind bemerkenswert die amica disput. adv. Judaeos u. responsio judaica (vgl. oben Kap. II Anm. 50), so wie der Tract. de regno Ecclesiae glorioso per Chum in terris erigendo (1664).

Crell, Brenius, Wolzogen mögen am meisten Despinoza so ungünstig gegen den Sozinianismus gestimmt haben.

Über den Druck der Bibl. Polon. schreibt Brun, Religion des Hollandois 217: „Celui qui en a eu la principale direction, estoit un certain Cuperus, autrefois Ministre parmy les Arminiens, et maintenant déposé pour son mauvais comportement.“ — Cuperus (Kuyper), der spätere heftige Gegner Despinozas.

Am 19. Sept. 1653 wurde eine scharfe Verordnung der Staaten gegen die Sozinianer erlassen. Vgl. Benthem I 885 f.

Der berühmte Joh. Stoinius (Stoiński) starb in Amst. 1654.

Sandius, Nucleus historiae Ecclesiasticae erschien 1676. In Desp. Bibliothek vgl. Freud. 161 (42).

444 7) Zu Jan Luyken vgl. die Anm. 5 genannten Arbeiten Hylkemas. Das Gedicht aus der Sammlung ‚Jesus en de Ziel‘, den derden Druck (1687), bei Hylkema, Stichtelijke Verzen 20. Zur mystischen Literatur vgl.: ‚Anrede und kurtze Einleitung zu: D. Bartholomaei Sclei Theosophische Schriften‘ (1686). Auch G. Arnold, Historia et descriptio Theologiae mysticae (1702) 345—397 u. 550—645. Hylkema I 73 f., II 151, 183 f., 357 f., 386 f.

446 8) D. Bartholomaei Sclei, Theosophische Schriften: Oder Eine Allgemeine und Geheime, jedoch Einfältige und Teutsche Theologia . . .

Die von Abraham von Franckenberg 1639 gedruckte Schrift des Scleus ist betitelt: Orationis Dominicae Meditatio: Das ist Eine geheime und allgemeine Betrachtung des Heiligen VATEr UNSERS, des Gebetes des HERRN JEsu Christi. Sampt sechszehen Geistlichen Betrachtungen unterschiedlicher hohen und geheimen Glaubens-Lehren, Und Einem Anhang etlicher Puncten gleiches Inhalts. Durch D. Bartholomaeum Sclei aus Klein-Pohlen 1596.

Das 1639 erschienene Buch beginnt im Hauptwerk auf S. 611. Wichtig sind noch folgende Texte:

793. 110. „Alle Ding sind eins, und eins alle Ding, und alle Ding sind in allen Dingen, und das darumb, daß nicht mehr dann ein einiger Gott ist im Himmel und auf Erden.“ Der irdische Mensch weiß davon nichts. „Darumb suchet der Mensch das Ewige in dem da er es nimmermehr ergreiffen kann, das weit über ihn ist, und weiß nicht daß es ihm so nahe ist, und daß er es selbst ist, er wurde sich sonst gar viel anders in alle Dinge schicken lernen.“

861. VII. „Die ewige, unerforschliche, unaussprechliche Majestät Gottes soll, kann und mag nicht anders erkannt werden, dann (wo und wie) sie sich selbst geoffenbahret und abgebildet hat: id est, in Homine, seu Humanitate . . . Betrachte, was innerlich und eusserlich, in und an dem Menschen ist, willst du Gott schauen.“

Dazu zu vgl. A. Franc. de Monte, S. (= Abrah. Franckenberg) Trias mystica (1650); Epistolium Chronometricum 109.

449 9) Despin. und Calvin. Calvin über die Selbstoffenbarung der hl. Schriften: Instit. I 25 (Ed. 1536 22; Ed. 1543 11; Ed. 1869 t. II, I, VIII,

Seite

col. 61 f. Über den körperlichen Gott (l. c. I 16, S. 14, resp. S. 7 und I, V, col. 49 f.) Paulus in Act. 17, 28 bei Calvin I, 14; (12 resp. 7), III 24 (130 resp. 64) und VI 51 (279 resp. 139).

Hier auch das Zitat über Gottes Wirksamkeit in allen Dingen. Ed. 1559 I, XVI 2 f. Ed. 1869 II, col. 145 f. Über Vorherbestimmung: l. c. XIV (685 f. resp. 349 f. Ed. 1559 III cp. XXI. Ed. 1869 II col. 678 f.). Zur Willensfreiheit vgl. II 20 f. (46 f. resp. 22 f. Ed. 1869 t. II, II, 2, col. 185 f.).

Interessant ist der Satz Calvins Inst. I 5, 5 (Ed. 1559; Ed. 1869 tom. II, I, V, col. 45. In den älteren Ausgaben fehlt dieser Text): „Fateor quidem pie hoc dici posse, modo a pio animo proficiscatur, Naturam esse Deum, sed quia dura est et impropria loquutio, quum potius Natura sit ordo a Deo praescriptus, in rebus tanti ponderis, et quibus debetur singularis religio, involvere confuse Deum cum inferiore operum suorum cursu, noxium est."

Gewiß ist diese Stelle dem Philosophen nicht entgangen.

10) Despinoza und die katholische Kirche. 1. Briefwechsel mit **451**
dem Konvertiten Alb. Burgh: Ep. LXVII (ol. LXXIII) u. LXXVI (ol. LXXIV) V.-L. II 394 f. u. 417 f.

2. Johannes a Bononia. De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione ex scripturis, et Patrum authoritatibus deprompta sententia. Lovanii 1555 kl. 8°. Eine Folioausg. existiert nicht. Im Bücherverzeichnis muß demnach ein Irrtum vorliegen. (Vgl. Freud. 160, 22 u. 276, 22.) Zum Verständnis des Verf. sind besonders die SS. 40 f. u. 201—400 wichtig.

3. Thomas Bradwardin. Vgl. Seb. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit (1905). (= Beiträge z. Gesch. der Philos. des MA. V 2). Auch Cantor, Vorles. üb. Gesch. der Mathem. II 113 f. u. Zeitschr. f. Mathem. und Ph. XIII Bd. 68, 85 f. — Bradwardin, Causa Dei III cp. 9, 10, 11; 677 f. Hahn 35 f. Über das Böse: Causa Dei III 29 f. u. I 34. Hahn, 46 f. Bradwardins Inkonsequenzen: Hahn, 52 f. — Es ist interessant festzustellen, daß die Schrift des Boëthius de hebdomadibus, die nach ‚geometrischer' Methode abgefaßt ist, auch unsern Bradwardin beeinflußt hat. Zu Joh. von Mirecuria vgl. Denifle, Chartularium Univers. Paris. II 610.

11) Die Konvertiten der Zeit. 1. Zu Joost van der Vondel vgl. **454**
Al. Baumgartners Biographie (1882). Ihr entnehme ich die Übersetzungen. Die Aufführung der Vondelschen Dramen: 367 f. Palamedes: 32 f., 36 f., Decretum horribile: 40 f., ‚Testament' des Grotius: 145 f., Die römische Kirche: 132 f., Maria Stuart: 146 f., Schiffskrone für Joh. von Galen: 187 f., Die christliche Geduld 164. — Vgl. ferner Brom Gerard, Vondels Bekering (ohne Datum) besonders 7 f. u. I f.; 74 f. u. XLVII f.; 97 f. u. LV f. Dazu die kritischen Bemerkungen von H. J. Allard, Vondels Bekeering (Studiën XL, LXX [1908] 485—519).

2. Zu den andern Konvertiten vgl. Andr. Räß, Die Convertiten seit der Reformation VI (1868) 449 f., 456 f., 465 f., 526 f., 536 f., 558 f., 572 f., u. VII (1868) 1 f., 25 f. Zu den Konvertiten in Amsterdam seit 1648 s. H. J. Allard, De Sint Franciscus Xaverius-Kerk of de Krijtberg te Amsterdam 1654—1904. 2. Aufl. (Amsterdam 1904) 37 f., 45 f. (Der Dichter Reyer Anslo ein Mennonit.)

12) Despinoza und Zwingli. 1. Zwingli und die Mennoniten, Ar- **459**
nold, Unparth. Kirchen- und Ketzer-Historie 527.

Seite

2. Zwinglis Pantheismus in seiner Schrift: Ad illustrissimum Cattorum Principem Sermonis De Providentia Dei Anamnema (Opera, Ed. Schuler u. Schulthess, IV [1841] 79 f.), besonders SS. 84—89, 92, 96, 107 f., 112 f., 116, 138 f. Vgl. auch J. P. N. Land, Ter gedachtenis van Spinoza (1877) 22 f. und 57 f.

3. Über das Verhältnis Zwinglis zu Cicero nnd Seneca: Stein im AfGdPh. VI 119 f.

460 13) Über die Frage nach Desp.s Verhältnis zum Christentum der Kollegianten entspann sich neuerdings eine literarische Fehde zwischen Hylkema und Menzel einerseits, und W. Meijer anderseits. Menzel: Spinoza und die Kollegianten (AfGdPh. XV [1902] 277 f.). W. Meijer: Wie sich Spinoza zu den Kollegianten verhielt (a. a. O. 1 f.) und: Spinozas demokrat. Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum (a. a. O. XVI [1903] 455 f.). Hylkema, Reformateurs II, besond. 243 f. u. 473 f. Menzel betont das günstige Verhältnis Desp.s zum Christentum zu stark. W. Meijer wird gegen ihn recht behalten. Dagegen besteht zwischen Meijer und Hylkema mehr ein Wortstreit; Hylkema nimmt trotz seiner Zustimmung zu Menzels Ausführungen (Reformateurs II 477 antek.) dessen Standpunkt doch nicht ein. In Hylkemas Sinne war Desp. gewiß ein „Reformateur" und die minimale Dose von „Christentum", welche Hylkema ihm zuschreibt, braucht man ihm nicht abzusprechen. Nüchtern, klar und vorsichtig spricht sich Freud. (Spinoza I 166—175) über unsere Frage aus. Über Hylk.s Auffassung denkt er anders. Ich suche die ganze Frage zu erweitern und zu ergänzen.

Vgl. auch L. Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains I, RMM XIII (1905) 686 f. Br. betont mit Recht, daß Despinoza den Charakter und die Lehre Christi im Lichte seiner eigenen Ansichten geschaut habe. Nur übertreibt er ein wenig; Despinoza hat Christi Erscheinung doch nicht so arg verflüchtigt wie Br. meint (cf. 691).

461 14) Despinozas Aussprüche über Christus. Brief nach dem 15. Nov. 1675 an Oldenburg (Ed. V.-L. II Ep. LXXIII; olim XXI 412). Brief vom Dezemb. 1675 oder Jan. 1676 an Oldenb. (Ed. V.-L. II Ep. LXXV; ol. XXIII 415 f.). Brief vom 7. Febr. 1676 an Oldenb. (Ed. V.-L. II Ep. LXXVIII; ol. XXV; 423 f.). Tract. Theol.-Polit. cp. I (Ed. V.-L. I 362 f.).

463 15) Ep. LXXIII (ol. XXI) „. . . dico, . . . me de Deo et natura sententiam fovere longe diversam ab ea, quam Neoterici Christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo . . ."

464 16) Ep. LXXIII u. Ep. LXXVIII (am Schluß). Über Familisten vgl. Arnold, Unpart. Kirch.- u. Ketz.-Hist. II, XVI, XXI 36. 279 f. Über Despin.s Zugehörigkeit zu ihnen Henr. Morus, Opera philos. omnia I 614 u. II 745 f.

465 17) Michael Despinozas und Mirjams Tod: Freud. 113. Mirjams Vermählung ebd. 112. Über Casseres: Barrios, Corona da Ley 3 bei Meinsma 67 noot 1. Vgl. daselbst 66.

Die Erbschaftsangelegenheit bei Colerus 63. Er spricht von zwei Schwestern Desp.s, was unmöglich ist. Despinozas Neffe Daniel, welchen Freudenthal nennt (254 zu S. 63 Z. 4), kann als $2^1/_2$jähriges Kind auch nicht am Prozeß teilgenommen haben. Im Einverständnis mit Rebekka beteiligte

Seite

sich an dem Beraubungsplan gegen Despinoza sein Schwager Samuel de Casseres, Mirjams Witwer, im Namen seines Söhnchens Daniel. Vgl. Meinsma 88.

18) 1. Despinozas sittlicher Umschwung und die vorläufigen Lebensregeln. Tract. de intell. emend. V.-L. I 5 u. 6 f. Ed. princ. 360 u. 361.

2. Zum Einfluß der Stoa vgl. Couchoud, Spinoza 225—228: Bacons Verhältnis zu Montaigne. 228: über Quevedo (nach Mérimée, Essai sur la vie et les oeuvres de F. de Quevedo 277. Hier auch das Zitat aus Nieremberg, das ich im Theopoliticus nicht zu finden vermochte). Zu Quevedo außerdem: Baumstark, Don Francisco de Quevedo (1871); vgl. 73 f., 89 f., 160 f., 199 f., 214 f. usw. Vgl. Parte segunda de los Obras en prosa de Don Franc de Quevedo Villegas (Madrid 1658) 517—631.

3. Despinozas Freundschaften. Vgl. Meinsma 103 f. u. 146 f. Vor ihm schon van Vloten, Bened. de Spinoza naar leven en werken §§ III. IV. VII. VIII. XIII und Freudenthal, Spinoza I 87 f.

4. Das Geldangebot. Bayle 29 und Colerus Kap. 3 S. 40. Zu den damals üblichen Gehältern vgl. Siegenbeek, Geschied. der Leidsche Hoogeschool I (1829) 59. Bouman, Geschied. van Hardewyk I (1844) 327 und Tholuck, Vorgesch. des Rationalismus I 158 f.

5. Der Entschluß zu neuen Studien. Lucas 9 u. Colerus Kap. 2 36. Dann der Bericht des jüngeren Rieuwertsz. bei Stolle (Freud. 225): „Sobald er von den Juden ausgegangen, hatte er, um sein Brot zu verdienen, Kinder informiert.“ Auch Verwer, „Momaensicht der atheisterij afgerukt“; vgl. Kap. I Anm. 62. 4.

Der genaue Zeitpunkt, wann Despinoza das Glasschleifen erlernte und zu van den Ende kam, läßt sich nach den Quellen nicht mit Sicherheit bestimmen. Ich gebe im Text jene Aufeinanderfolge, welche mir nach genauer, kritischer Untersuchung der Quellen am wahrscheinlichsten dünkt.

Vgl. auch den Bericht des Stammgastes aus dem „Bremer Hauptmann“ (bei Stolle), Despinoza habe zu den Mennisten gehalten und in einer ihrer Versammlungen van den Ende kennen gelernt (Freud. 225).

Die neueren Biographen (Meinsma, Freudenthal) berichten die Fabel vom Angebot eines Katheders für den 18jährigen Ende nach einem Gedicht des Antonides van der Goes (Meinsma 126). Woher hatte es dieser? Vielleicht sprach van den Ende selbst ruhmredig übertreibend darüber. Auch seine angebliche diplomatische Sendung nach Spanien ist mehr als unwahrscheinlich.

19) Van den Ende(n). Über das Jugendleben van den Ende(n)s 468
konnte Meinsma, welcher sonst vieles über den Mann gesammelt hat (blz. 125 f., 330 f., 412 f.), nichts Nennenswertes erfahren; er hat die Hauptarbeit übersehen. Wertvolle Mitteilungen machte P. J. B. van Meurs S. J. seinem Ordensgenossen Isidor Vogels, und dieser veröffentlichte sie in den Studiën of godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied. N. R. XXIX XLVIII (1897) 460 f. Anm. Ich erhielt ebenfalls von P. van Meurs und durch die Vermittlung von P. Alfred Poncelet S. J. treffliche Aufschlüsse, welche aus verschiedenen Ordensarchiven geschöpft sind. Die Schreibung des Namens van den Enden hat viel für sich; einzig richtig ist sie aber nicht.

Andere Notizen über van den Ende. 1. „Ein Mann,“ so schreibt Goeree von van den Ende, „der mir in seiner Blütezeit hier, sehr wol bekannt gewesen ist; ich bin mit ihm umgegangen, aß und trank mehrmals

Seite

mit ihm, bin aber wenig von ihm erbaut gewesen“ (De kerkelyke en weereldlyke Historien[2] [1730] 665).

2. Vgl. auch Monnikhoffs Ms. des kurzen Traktats, Voor-Reeden 16 f. (Anm.).

3. Der Ausspruch Colerus' über die freigeistige Gesinnung van den Endes im Kap. II, Freud. 36 f.

4. Was die späteren Schicksale van den Endes betrifft, so sind Meinsmas einschlägige Forschungen nunmehr überholt durch E. Daudets Neuausgabe der „Mémoires du temps de Louis XIV par du Cause de Nazelle“ (1899).

5. Salom. van Till, Het Voor-hof der Heydenen, voor alle ongeloovigen geopent . . . Dordregt, By Dirk Goris 1694.

S. 5. „De reysen van onse Nederlanders na Italien en Vrankrijk hebben insgelijks aanleyding gegeven tot besmetting van ons Vaderland: en wat waar het wenschelijk, dat sommige groote personagien met sulke gedagten niet beseten waren! Een groot werktuyg tot voortplanting van dit quaad had de Prinçe der Duysternisse voor eenige Jaren aan een Amsterdams Kinder-meester, welke in die woelagtige Stad by alle gelegentheyd sijn gevoelen, dat de natuyr voor de eenige Godheyd te houden was, poogde voort te planten: welke namaals in Vrankrijk sig in een binnenlandsche tweespalt bewickelende sijn leven in een strop eyndigde. Die op sulke gronden poogde voort te bouwen, en aan dit gevoelen een fraye smuk te geven, was Benedictus de Spinoza, een afgevallen Jood, welke in den aanvang den verwonderaar en uytlegger van de Cartesiaansche Philosophie speelde; en onder dien schijn leerlingen ten onderwijs na sig trok: maar, al sagtjens eenige gronden begost tegen te spreken.“

6. Meinsma 145 über Despinozas Einfluß auf van den Ende. Ebd. 144 Rixtels Verse. 128 f. Antonides van der Goes' Reime auf van den Ende. Siehe auch Freud., Spinoza I 46 u. 324. Die Aufführung des Philedonius Meinsma 132 f. Vgl. die interessante und phantastische Wiedergabe dieses Stückes (von dem kein Textbuch mehr vorhanden ist — Meinsma a. a. O.) in Otto Hausers Roman Spinoza 12 (Frankf. Zt. Wochenbl. vom 22. März 1907 [XXXIII 12]; die Buchausgabe liegt mir nicht vor).

Vondels Gedicht auf den Philedonius: De complete werken Ed. Allard II (1870) 434.

470 20) Kuno Fischer über Desp.s Stil: Spinoza[4] 121. Land, Over de uitgaven en den text der Ethica van Sp. (Versl. en Mededell. der Kon. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett. II 11 SS. 8, 13, 15 etc.). Leopold, Ad Spinozae Opera Posthuma 1—37.

Die griechischen Kenntnisse Despinozas: Tract. Theol.-polit. X 47. V.-L. II 86 f.

471 21) Colerus' Bericht über Klara Maria van den Ende: Kap. 2. Freud. 37. Vgl. Meinsma 127 u. 140 f. Freud., Spinoza I 40 f. Aber Klara ist 1643, nicht, wie Freud. meint, 1644 geboren. Die von Freud. a. a. O. gegen das Verhältnis angeführten Gründe sind nicht durchschlagend.

Über die Jugend jüdischer Bräute vgl. Buxtorf, Synagoga iudaica (1641) 114. „Puellae vero nuptum collocantur annos duodecim et diem unum natae.“ Vgl. auch: Ritualgesetze der Juden betreffend Erbschaften etc. von Moses Mendelssohn und R. Hirschel Lewin (3. Aufl. 1793, 83 f.).

Seite

22) Dirck Kerckrinck (Opera [1717] 199) über van den Ende: „Qui me liberalibus et philosophicis disciplinis imbuerat (viro de cuius eximiis laudibus alibi mihi erit dicendi locus.“ Zitat nach Meinsma 143. 2. Vgl. auch Freud. I 43. 472

23) Die Freigeister des 17. Jahrhunderts. Mersenne. F. Marini Mersenne Ord. Min. S. Fr. de Paula Quaestiones celeberrimae in Genesim etc. (Paris. 1623). Ursprünglich (vgl. Index) auf S. 671 f. Atheistenliste. Die in den meisten Exemplaren neu eingeschobenen Blätter handeln über Deisten. Ähnliche Aussprüche über die große Zahl der Atheisten: Tholosanus, Syntaxis artis mirab. cap. I. Hardouin, Opera Varia 1 f. ‚Athei detecti.‘ 473

Die Notiz über die Mediziner in Leyden bei Tholuck, Vorgesch. des Rationalismus I 1. 276 u. 324 Anm. 278 (nach einer Handschr. im Berner Staatsarchiv).

Zum Ganzen vgl. F. T. Perrens, Les libertins en France au XVIIe siècle (1896); auch auf diesem Gebiet ist das Buch leider kritiklos, an tendenziösen Verallgemeinerungen nur allzu reich. Vgl. 11 f., 59 f., 94 f., 143 f. etc.

Über die holländischen Freigeister schrieb ausführlich Meinsma 1—35. Das dort Gebotene wollte ich weder wiederholen, noch nachprüfen.

In den eigentlichen Geist der damaligen französischen Nation dringt man ein, wenn man z. B. nachliest: Charles de Ribbe, Les familles et la société en France avant la Révolution; ders., Le livre de famille, und die historischen Teile in den Werken F. Le Plays, z. B. Les ouvriers européens, L'organisation du travail etc.

Vgl. auch: G. D'Avenel, Richelieu et la monarchie absolue III (1887) 227 f., 342—393.

Über die ‚Cabarets‘ der Freigeister vgl. Perrens 71 f., 218 f.

Über die Sitten der Libertins passim z. B. 63 f., 71 f., 88 f., 108 f., 118 f., 120 f., 143 f., 156 f., 170—177, 180, 216 f., 218 f., 221, 230, 359 f. etc.

24) Stouppe, La religion des hollandois 62. 475

Garasse, La doctrine curieuse des beaux esprits 675 (auch 400 f. und 1010 f.).

25) Kaspar Luyken, Vanini, Bodin. 1. Über Kaspar Luyken die Anm. 5 zitierten zwei Aufsätze Hylkemas. 476

2. Vanini. Iulii Caesaris Vanini Neapolitani Theologi Philosophi et Juris utriusque Doctoris, De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis Libri Quattuor (1616). In der Approbation: „. . . in quibus nihil Religioni Catholicae Apostolicae et Romanae repugnans aut contrarium reperimus, imo ut Subtilissimos, Dignissimos qui typis demandentur.“ Das Buch kam erst nach Vaninis Verbrennung (1619) 1620 auf den römischen Index der verbotenen Bücher auf Grund vieler versteckter Angriffe auf die Religion, und weil man sich in seinem Prozeß überzeugt hatte, daß seine Rechtgläubigkeit erheuchelt sei.

Während des Prozesses in Toulouse, zur Zeit der Verurteilung und auch noch einige Zeit nachher hatte man gar keine Ahnung, daß der Angeklagte Pompeio Usiglio (woraus man dann Lucilio gemacht hat) mit dem Philosophen Vanini identisch sei. Vanini wurde nicht lebendig verbrannt, sondern zuerst erwürgt. Vgl. zum Ganzen: Baudouin, Histoire critique de Jules César Vanini in der Revue Philosophique VIII (1879) 49, 157, 259 u. 387. Vanini legt

sein lächerliches Selbstlob einem der Dialogführer, Alexander, in den Mund. Vgl. z. B. 409. Über generatio aequivoca 58, 184 f., 200 f.; — 286 f. über Qualitäten. Diese und andere Stellen beweisen Vaninis wissenschaftliche Rückständigkeit auch für seine Zeit. Das zweite gedruckte Werk Vaninis — alles übrige scheint verloren — Amphitheatrum aeternae Providentiae divino — magicum, Christiano — physicum, nec non astrologo — catholicum, adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos, et Stoicos (1615) kommt für unsere Zwecke noch weniger in Betracht. Das Lob der Jesuiten liest man in der unpaginierten Einleitung 1—4.

3. Jean Bodin. a) Universae naturae Theatrum 1597. Die erste Ausgabe von 1596.

b) Das Colloquium heptaplomeres wurde aus einer Gießener Handschr. 1857 von Ludw. Noack herausgegeben. Die für meinen Text wichtigeren Stellen gebe ich nach einem Ms. der Wiener Hofbibl. Im Apparat stehen die abweichenden Lesarten Noacks, welcher hie und da auch eine andere Handschr. (eckige Klammer) benutzt. Bodins Ansichten vertritt im Dialog Toralba.

Ioannis Bodini | Andegavensis | Colloquium heptaplomeres | de abditis sublimium rerum | Arcanis | Libris VI. digestum. | Personae: Coronaeus Convivator. | Fridericus. | Octavius. | Senamus. | Curtius. | Salomo Judaeus. | Toralba.

fol. 20[b]. Toralba . . . non desunt [1]) qui nulla auctoritate sed sola ratione [2]) moveantur [3]), verumtamen omnium causas se reddituros confidunt [4]), cum ne rerum quidem leviorum rationes attingere possint; Earum, inquam, quae in nobis sitae sunt quaeque in omnium oculis [5]) incurrunt; quanto modestius a Plinio, rerum naturalium venatore Sagacissimé (?) [6]) scriptum est: „In plerisque naturae maiestatem ac lumen [7]) admirari quam subtilius exquirere oportere; [8]) . . . omnium autem errorum qui sunt innumerabiles nullus est in quo gravius a Physicis nostris peccari possit quam existimare omnia quae extra hominum [9]) potestatem posita sunt â Naturae causis necessariis [10]) aut a fortunâ pendere . . . [fol. 21(a)]. Primum [11]) illud, ni fallor, contra Peripateticos statuendum [12]) ac perspicuis demonstrationibus confirmandum est, scilicet nullâ necessitate primam causam ad agendum obligari, sed eâ libertate omnia moderari ut [13]) hominum ac belluarum impetus coërcere, naturas exanimes regere, ignes quominus ardeant prohibere, rerum universitatem nutu quatere ac rursus erigere, si velit, possit, contra quam Peripateticorum Epicureorum et [14]) Stoicorum tota natio decrevit, qui non modo primam causam [15]) necessitate trahi ad agendum verum etiam ea quae natura fiant a Deo prohiberi posse negant [Alexand. Aphrod. Lib. 2° C. 18°. difficultatum ex Aristlis sentenâ 1ª de Caelo et — Ca. ut in Epic. . . .] [16]).

fol. 25[a]. Toralba . . . Quidquid natura agit ad [17]) extremum suae potestatis [18]) agit verbi gratiâ ignis ad summum urit [19]) non modicé aut intra modum, sed quantum illi natura [20]) tributum est, ergo si prima causa natu-

Ed. Noack p. 19. [1]) tamen. [2]) ratione sola. [3]) moventur. [4]) rerum omnium tamen causas sese reddituros confidunt. [5]) oculos (richtig). [6]) Sagacissimo. [7]) numen (richtig). [8]) nos debere. [9]) [humanam]. [10]) a nat., a causis necess., aut a fort. [11]) fehlt. [12]) et principiis ac etc. [13]) [et]. [14]) ac. [15]) causam pr. [16]) Alexander Aphrodis l. I p. 17. p. 23. [17]) [sequentia sex verba desunt in alio codice]. [18]) ac facultatis. [19]) urit ad s. [20]) a nat.

raliter [25b] agit, ut Aristoteli placet vim suam omnem, quae quidem est infinita in causam secundam infundere oportet; eadem ratione causas secundas vim infinitam tertiis tribuere, has item consequentibus ad extremas [1]) communicare, hoc est ea quae sunt finita, fluxa, caduca locupletare et augere infinita quadam vi et [2]) potestate: cum omnes Philosophorum familiae ad Epicureos usque primam causam infinitae potestatis ac bonitatis esse fateantur, atque isto quidem modo causarum omnium exequata [3]) esset potestas . . .

fol. 27[a]. Toralba . . . Non est igitur [4]) in Deo idem esse et velle, quia vult multas et varias formas, non tamen infinitas [5]) neque aeternas aut simplices existere, cum tamen ipse sit [6]) infinitus, simplex, aeternus, non multus non multiplex.

fol. 148[a]. Toralba. Constat igitur, optimam atque [148(b)] antiquissimam omnium Religionem ab aeterno Deo cum recta ratione mentibus humanis insitam, quae quidem Deum aeternum et quidem solum [7]) homini colendum proponit . . . Qui ergo sic vixerit ut purum Dei cultum et naturae leges sequatur, quis dubitet, quin eadem felicitate fruatur quâ nunc justus Abel, Enochus [8]), Noha [9]), Semus, Abrahamus, Jobus, caeteri quos Deus ipse laudabili testimonio sibi gratissimos ac Sanctissimos esse [10]) declaravit . . .

fol. 201[a]. Toralba. Si vera Religio naturalis ea quae [11]) perspicuis demonstrationibus explicatur . . . quid Jove, quid Christo, quid Muhamede, quid mortalibus ac fictilibus [12]) Diis opus est.

fol. 236[a]. Salomo. Scriptae quidem veteris instrumenti tabulae certissimae sunt, certissima illorum testimonia non modo Hebraeorum, sed etiam Christianorum ac Ismaelitarum summa consensione, sed Evangelicis libris quos Hebraei et Ismaelitae merito rejiciunt, quae fides esse potest [13]).

fol. 264[a]. Toralba. . . . Si ergo naturalibus omissis de Deo disputandum sit, nihil profecto est in universa natura quod de eo affirmari queat, sed omnia commodé negari, quia quid quid est praeter Deum, aut substantiam aut accidens esse oportet [14]): Deus autem neutrum est nec ullus est naturae conceptus Deo et creaturae communis quia nihil univocé [15]) de finito et [16]) infinito dici potest, nec ullum genus est infinitum aut indifferens ad finitum et infinitum. Itaque cum de rebus omnibus quaeri soleat quid sint [17]), de Deo quaeritur, quid non sit, ex quo sequitur Theologos omnes qui Deo Substantiam aut hypostasim aut personam tribuunt, improprie loqui . . . Sed qui minus inepte loquuntur essentiam aeternam appellant, eamque unam, puram [264b] simplicem, et ab omni corporum concretione [18]) liberam, infinitae bonitatis, sapientiae, potestatis . . .

fol. 267[b]. Toralba. . . . quis Christum quem ex humanâ divinâque naturâ constare aiunt [19]) animo percipere queat cum Deus homini nullo naturae ordine cohaerere ac multo minus quam caelum terrae uniri possit [20])?

---

p. 24. [1]) ad extr. usque. [2]) ac. [3]) exaequata. p. 25. [4]) Non igitur idem est in Deo. [5]) [non tantum infirmas]. [6]) sit ipse. p. 142. [7]) ac solum. [8]) Henochus. [9]) Noah. [10]) [fuisse]. p. 192. [11]) eaque. [12]) [futilibus]. p. 223. [13]) [possit]. p. 248. [14]) A. Dionys. Areop. de divin. nomin., Moses Rambam l. 3. [15]) una voce. [16]) vel. [17]) sit? [18]) contagione [concretione]. p. 251. [19]) dicunt. [20]) [potuerit].

Seite

Diese deistischen Wortführer in Bodins Dialog führen also, wie man schon aus dem Angeführten sehen kann, nichts als die damals bereits abgegriffenen Redensarten im Munde. Gründe, welche einen ernsten, tieferen Philosophen nachdenklich machen könnten, finden sich im Dialog nicht. Der Grundgedanke des Ganzen, die religiöse Toleranz, wird auch geist- und prinzipienlos durchgeführt.

In einer sonst ganz wertlosen Schrift „De naturalismo cum aliorum tum maxime Jo. Bodini ex opere eius manuscripto *ἀνεκδότῳ* de abditis rerum sublimium arcanis schediasma inaugurale L. Jo. Diecmanni denuo recusum 1700" findet sich folgende Notiz über dieses Ms. S. 7: „Qua in coniectura (daß Bodin eine Mischreligion stiften wollte), me minime falli non ita pridem ex Scheda quadam manuscripta Gallica intellexi, quae Guidonem Patinum, medicum Parisiensem et Prof. Regium ex Gabriele Naudaeo, quo familiarissime usus est, audivisse commemorabat, fuisse omnino Venetiis quatuor homines, qui singulis hebdomadis, instituendarum super variis religionibus dissertationum Philosophicarum causa, bis convenerint, in iis Coronaeum Rothomagensem, et quem dixi Guil. Postellum, notarii vices sustinentem, cuius chartae, postquam ipse anno 1584 Parisiis obiisset, ad manus Bodini pervenerint, et huic scripto conficiendo fuerint adhibitae."

Man weiß, daß Vanini vorgeworfen wurde, in diesem Kreis verkehrt zu haben. Vgl. Garasse, Doctrine curieuse 145. Vanini habe gestanden: „Nous étions douze compagnons, chargés comme les apôtres du Christ de répandre la doctrine de la nature, et la France m'étoit échue en partage."

479 26) Cardano, Campanella, Bruno. 1. Cardano, De subtilitate libri XXI. 1558. Ich führe seine teils averroistischen, teils neuplatonischen Ansichten über Erkenntnis und Gott an, um den Gegensatz zu Despinoza hervortreten zu lassen, daneben aber auch auf einige Ähnlichkeiten mit Marcus Marci aufmerksam zu machen. Lib. XIV. 517: „Intellectus res est ipsa quae intelligitur: velut cum equum intelligo, intellectus meus est forma equi." Dagegen ist der Wille dem Gegenstand nur ähnlich. 518 f.: „Est autem sapientis officium, pulchras primo dubitationes, deinde etiam si fieri potest utiles in medium attulisse: inde solutionem causamque docuisse, et nihil circa causae redditionem absurdum dixisse . . . Sunt vero intellectus *κριτήρια* tria quibus utitur, principia, experimentum, consequentia. Quoniam ex se aut sensibus habet quae primo novit, aut ex his cognoscit; palam igitur quod non possunt esse plura. Alia autem aliis principia sunt sensu cognita aut consequentia. Mens autem in his non laborat, aeterna enim est velut et species . . . Species igitur immotae sunt, sed non ut supremi intellectus, verum ut mens. Non laborat igitur mens, quia in tempore non est, imo contemplatio ipsa animum exhilarat, et iuventutem producit."

521: „Ipse . . . intellectus omnino a corpore per se separatus est. Nunc enim, dum haec scribo, meus intellectus est ea quae per scripta haec tu intelligis: dum medica pertracto, medicina: dum de numeris scriberem, tunc numerus erat . . . Aeterna igitur est forma intellectus, quoniam noster intellectus dum haec legis et contemplaris manet et est, eademque sunt formae scilicet ac species rerum universalium usque in aeternum."

Cardano ist aber in philosophischen Dingen ganz inkonsequent. So kann er S. 695 so ziemlich das Gegenteil von dem hier Gesagten nieder-

schreiben: „Noster . . . intellectus cum recipiat ex rerum ipsarum imagine notitiam quandam, plenus manet obscuritatis, erroris atque dubitationis. Nec semper, imo neque diu in opere suo manet.“ Über Gott 717: „. . . Deus . . . omnium horum quae in universo sunt, causa et origo, fons et principium est. Est autem totum immensum summaque perfectio, nec aliud quam se ipsum contemplatur.“ Dagegen S. 713: Deum esse „cuncta scientem“. . . . „Deus igitur omnia novit.“

717: „Tenuissima substantia est, atque ideo semper quiescit . . . Deus tamen non est intellectus, sed aliquid intellectu longe melius, beatius, potentius, digniusque. Quaeris quid ergo sit? Si scirem, Deus essem, nam Deum nemo novit: nec quid sit, quisquam scit, nisi solus Deus.“

2. Campanella. Die Ansicht von der Belebtheit aller Wesen vertraten z. B. Sebast. Basso, Philos. natur. lib. I int. 2 art. 1. Scaliger, Exerc. de subtilit. V, sect. 8. Cardano, De subtilit. Lib. V, a. a. O. 196 f. Sennert, Hypomn. physica I cp. 5. Auch Campanella, Bruno, die beiden Helmont etc. verteidigen sie. Vgl. dagegen Clauberg, Defens. Cartes. XXXVI (II) 1105 f. und Disput. phys. XXXV (I) 157 f. Vgl. Anm. 19 zum vierten Kap.

Über Campanellas Werke vgl. Thomae Campanellae De libris propriis et recta ratione studendi (Ed. Naudé, 1642) 6—33. Wegen seines zweiten Teiles S. 34—88 war dieses Büchlein 1645 zu Amsterdam in einer Sammlung von Schriften über die Methode der Studien abgedruckt worden. Sein Werk: Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor wurde zuerst von Tobias Adami herausgegeben (Frankf. 1623). Über die Belebtheit aller Wesen spricht er hier Pars I cp. X art. 3 S. 98 f. Diese Ansicht hatte er schon in seiner Jugendschrift De sensu rerum ausgesprochen. Über die Selbsterhaltung: Pars II cp. I art. 3 S. 231 f. Die Politik bildet die pars III 367 f.; cp. VIII 387 f. über den Papstkönig. Dazu als Anhang: civitas solis 417—464. Über die Gemeinschaft der Weiber hier 430 f.

Über den method. Zweifel vgl. De libr. propriis (Ed. Naudé) 53 f.: „Metaphysicus . . . nihil praesupponit, sed omnia dubitando perquirit; nec enim praesupponet se esse veluti sibimetipsi apparet, nec dicet se esse vivum, aut mortuum, sed dubitabit“ etc. — Die neue Forschungsmethode l. c, 52. In einer Handschrift de monarchia Christianorum verglich Campanella das Königtum der Hebräer mit den christlichen Regenten (l. c. p. 11).

Um endgültig über Campanellas Ansichten zu urteilen, muß man vor allem sein letztes Hauptwerk berücksichtigen: Universalis Philosophiae, seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria Dogmata, Partes Tres, Libri 18. Parisiis 1638. Hier nimmt er viele seiner früheren Ansichten stillschweigend zurück. Vgl. Lib. I cp. I S. 5: „Quapropter novam condere Metaphysicam statuimus, post ubi a Deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis, et cognitionem divinorum . . .“

3. Giordano Bruno. a) Vgl. Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. AfGdPh. XIII (N. F. VI) 307—360 u. 445—482. Besond. 324f. u. 341 f.

b) Zur älteren Literatur vgl. Mendelssohn, Die Lehre des Spinoza, Vorrede. Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat . . . (1866) 19f. Derselbe, Ben. de Spin. kurzer Traktat (1870) XXXVII f. u. 161 f. Schaarschmidt,

Ben. de Spin. Korte Verhandeling (1869) XX f. Avenarius, Die beiden ersten Phasen des Spin. Pantheismus (1868), und viele andere betonen ebenfalls den Einfluß Brunos auf Despinoza.

c) Mersenne-Bruno, L'impieté des Deistes et des plus subtils libertins découverte et réfutée . . . (1625) chap. XV p. 278 ss.

284. „La cause efficiente à (sic) une puissance infinie, pourquoy donc cet espace ne sera t'il pas remply? et par consequent le monde sera (285) infiny: . . . pourquoy voulez vous croire que l'agent, qui peut faire un bien infiny, le fasse finy? et l'ayant fait finy, pourquoy voulez vous croire qu'il a peu le faire infiny? le pouvoir et le faire estant en luy une mesme chose, puis qu'il est immuable, et ne se treuve point de contingence, ny en sa puissance, ny en son operation; et puis que d'une puissance determinee sort tousjours un effet determiné, et cela immuablement; d'où il arrive que comme il ne peut estre [que ce] qu'il est, aussi ne peut il operer autrement que comme il peut, il ne peut vouloir que ce qu'il veut, et necessairement ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, d'autant que c'est (286) le propre des choses mobiles d'avoir une puissance distinguee de leur acte. Le monde ne peut qu'il ne soit infiny procedant de l'action de Dieu, qui est necessaire, d'autant qu'elle procede d'une volonté, laquelle est de soy-mesme tres-immuable voire l'immutabilité mesme, et la mesme necessité; d'où on peut conclure qu'en luy volonté, liberté, et necessité sont une mesme chose; et en suitte le faire, le pouvoir, et le vouloir aussi une mesme chose."

294. „Pourquoy voulons nous, ou comment pouvons nous penser que la divine puissance soit oysive? pourquoy voulons nous dire que la bonté divine, qui se peut communiquer à choses infinies, et se peut infiniment épandre (sic), soit écharse et se restreigne au neant? attendu que toutes choses finies au regard de l'infiny sont un pur neant: pourquoy voulez vous que ce centre de la divinité, lequel se peut infiniment estendre en un infinite de mondes, comme envieux (295) demeure plustost sterile, que de se rendre communicable selon l'estenduë de son infinité? comme un pere fecond, beau et tres glorieux."

Vgl. dazu Desp. Kurz. Tr. (Ed. Sigw.) 17—18. Ed. Meijer 26—34. Mersenne widerlegt 299 f. diese Sophismen.

Über die Unteilbarkeit des Unendlichen spricht Mersenne 297: „Dieu estant un estre tressimple, s'il estoit finy quand à un de ses attributs, il seroit finy en tous, disons donc que dans l'Univers, qui est infiny, il y a une infinité de parties finies, non pasque ces mondes finis soient parties de l'Univers, infiny, car il y a une tresgrande difference entre dire parties en l'infiny, et parties de l'infiny, le premier se peut dire, le second non." Vgl. auch p. 343 ss. S. 344 die Ausführung Mersennes, daß in allen endlichen Dingen etwas Unendliches enthalten sei. 348: „Il n'y a pas grand danger de dire que l'infiny successif, ou continu, soit qu'il puisse estre ou non, a des parties, pourvuen qu'on les mette infinies, et que toutes les parties finies qu'on en peut oster, ne preiudicient en rien aux parties infinies." So Mersennes Ansicht. 352 f. über die Weltseele; 410 f. zur Geschichte der Spekulationen über die Weltseele.

d) Brunos Summa erschien zuerst 1595: Summa terminorum Metaphysicorum, ad capessendum Logicae et Philosophiae studium ex Jordani Bruni

Seite

Nolani Entis descensu Ms. excerpta: nunc primum luci commissa a Raphaële Eglino. Iconio, Tigurino.

1609: Summa terminorum Metaphysicorum Jordani Bruni Nolani. Etc. Die von uns zitierte Stelle hier p. 93 (nicht im ersten Werk): „Dei voluntas est ipsa necessitas, et necessitas est ipsa divina voluntas, in qua necessitate non praeiudicatur libertati, quandoquidem necessitas et libertas unum sunt. Necessitas enim necessitati non est necessitas: rursum supra necessitatem non est necessitas, sicut supra libertatem non est libertas. Ibi ergo libertas facit necessitatem, et necessitas contestatur libertatem. Quae enim vult immutabilis substantia, immutabiliter vult. Hoc est necessario velle. Quia vero non vult necessario aliena voluntate faciente necessitatem, sed propria voluntate, multum abest, ut haec necessitas sit contra libertatem; quin potius ipsa libertas, voluntas, necessitas, sunt unum et idem."

Vgl. dazu Despin. Korte Verhandeling I, IV (V.-L. III 24 vlg.): „Wy zeggen dan, dewijl alles dat 'er geschied van God gedaan wort, alzo by hem noodzaakelijk moet voorbepaalt zijn, andersins waar hij veranderlijk, dat dan in hem een groote onvolmaaktheid zoude zijn. . . . Alzoo dat wy dan ontkennen, dat God kan nalaten te doen, het geene hy doet. Hetwelk zommige voor laster en verkleininge Gods achten; dog dit zeggen komt hervoort, om dat niet regt begreepen wort, waarin de ware vryheid bestaat; dewelke geenzins en is, zo zy waanen, namentlijk in iets goets of kwaats te konnen doen of laten, maar de ware vryheid is alleen of niet anders als de eerste oorzaak, de welkegeen zins van iets anders geprangt of genoodzaackt wordt, en alleen door zijne volmaaktheid oorzaak is van alle volmaaktheid . . ." (Vgl. noch Bruno Opere (ed. Wagner) II 26 f.)

27) De imposturis Religionum. Meine Forschungen über diesen Gegenstand sind bloß ein Anfang, sie bieten nichts Abschließendes.

1. Einleitung zur Literatur. a) Vgl. Placcius, De scriptis et scriptoribus Anonymis atque Pseudonymis Syntagma (1674) 33 f.

b) Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium X (1705) 218 u. 368. 218 wird zitiert: Imm. Weber, Beurteilung der Atheistery und derer mehresten deshalbe berüchtigsten Schriften 44: „Ich habe von den Seel. Cantzler Esaia Puffendorffen einsten gehöret, daß die Königin Christina zwar aus Antrieb ihrer ungemeinen Curiosität nach den Buche de tribus impostoribus gestrebet, auch den Js. Vossio und andern Gelehrten groß Geld gebothen, um solches Buch in Italien oder Franckreich vor sie aufzusuchen; Allein, es wäre in keiner Bibliothece zufinden gewesen, und hielte also gedachter Herr Cantzler davon es wäre wohl von denen Atheisten nur ein vergeblich rumor davon gemachet, oder werde selbiges nur etwa in Mscto als ein secretes Kleinod unter ihnen selbst behalten, zum öffentlichen Druck aber wäre es niemahls kommen." 486

c) Vgl. auch Joh. Gottlieb Krause, Umständliche Bücherhistorie oder Nachrichten und Urtheile von allerhand alten und neuen Schriften. I, 1715, 143 und II, 1716, 280 f.: Die „Réponse à la dissertation de Mr. de la Monnoie" nach dem Haager Druck.

Interessante Bemerkungen finden sich auch in Johann Georg Schelhorns Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Literatur (1765) III 2078 f. (Die drei Bände sind durchgehend paginiert.) Vgl. auch die Zeitschrift Der Theologe (1755) 50 f. 119 f.

2. 3 Untersuchungen. a) M. Joh. Mich. Mehlig, Das erste schlimmste Buch oder Histor. Critische Abhandlung von der religionslästerlichen Schrift De tribus Impostoribus (1764). S. 11 f. Zeugnisse für Existenz; 42 f. über das Ms. ‚De imposturis religionum breve compendium'; 52 f. eine Reihe mutmaßlicher Autoren angeführt.

b) Karl Rosenkranz, Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften: De Tribus Impostoribus. 1830. Er sah bei seinem Freund Herm. Friedr. Richter zwei Mss. des Werkes, ein lateinisches und ein französisches. Das lateinische habe früher dem Prinzen Eugen gehört. — Rosenkranz irrt sich. In Richters Handschrift steht nur, sie sei aus Eugens Ms. abgeschrieben. Eugens Ms. befindet sich jetzt noch in der Wiener Hofbibliothek (Ms. lat. 10450); ich habe es eingesehen. Die französische Handschrift Richters ist einfach eine Abschrift des Esprit de M. Spinosa mit dem gefälschten Titel „De tribus Impostoribus".

c) F. W. Genthe, De impostura religionum breve compendium seu Liber de Tribus Impostoribus. Nach 2 Mss. und mit Historisch-Literar. Einleitung herausgegeben. 1833.

Genthe deckt einige Mißverständnisse Rosenkranz' auf. Er benützte außer dem lateinischen Ms. Richters noch ein zweites aus der Zerbster Bibliothek, dessen Text er für älter hält. S. 21 f. über die Drucke. 22 f. Zeit der Abfassung.

25 f. Nachweis, daß die Rezension mit dem Titel „De tribus Impostoribus" eine erweiterte Bearbeitung sei. Das Verhältnis zum ‚Esprit de M. Spinosa' hat Genthe nicht erkannt.

In seinen Mitteilungen über die ältesten Nachrichten kommt Genthe über Mehlig kaum hinaus. Dankenswert ist sein Literaturverzeichnis S. 7 f.

4) Zur Handschriftenfrage. Ich bin der Ansicht, daß alle bekannten Handschriften auf einen einzigen Archetyp zurückgehen, aus dem sowohl das Zerbster Ms. als das des Prinzen Eugen hervorgingen. Nur sind im letzteren einige Stellen mit Fleiß ausgelassen worden (vgl. p. 9^{v}. „horresco aliqua proferre".) Auch hört die Handschrift 14^{v}. unvermittelt auf mit den Worten: ‚currere incepisti'. Leibniz schreibt unter dem 13. März 1716 an Eugens Bibliothekar: „Mr. le Docteur Mayer m'a enfin permis de lire dans sa chambre et en sa présence le traitté Manuscrit de Imposturis Religionum. Je m'en vais vous en donner une information la plus exacte qu'il m'en sera possible. L'ouvrage paroît écrit depuis plus de soixante ans d'une main Allemande fort lisible." (Codex Vienn. lat. 10450* Eug. 54, 2 No. 3 Blatt 18—19.)

Unter dem 30. April 1716 schreibt Leibniz (Origin. in dems. Ms. [2] Bl. 15) [meines Wissens bisher unediert]:

Monsieur

Vous aurés receu ma derniere lettre, avec le Catalogue des Manuscrits que je me suis hazardé d'acheter pour Monseigneur le prince, si S. A. S. l'approuve, et le denombrement de quelques Manuscrits, sur lesquels on est encor en traité. Et j'attends lhonneur de ses ordres là dessus.

Maintenant je vous envoye la lettre imprimée sur le fameux livre; et qui sans doute est preferable à celuy de Berlin, si ce que cette lettre raconte est veritable.

Le contenu convient avec le titre, et la piece seroit ancienne. Cependant il y a des choses dans la narration que je ne crois point étre veritables; comme le recit qu'on attribue à l'officier Tausendorf sur la maniere qui l'a fait obtenir ce livre. La ville de Munchen n'a pas eté prise en desordre, mais rendue d'une maniere qui a mis les meubles d' l'Electeur à couvert du pillage des soldats, et je doute qu'un officier dans les trouppes ait pû penetrer sans temoin dans la Bibliotheque de S. A. E. Sa grande Bibliotheque n'est pas dans les appartements il faut qu'on entende parler d'une petite Bibliotheque de Cabinet. quoiqu'il en soit, la chose est digne d'une plus exacte recherche, et je m'en informeray par un ami à qui l'auteur de la lettre et possesseur du Manuscrit est connu. La narration sent un peu la fable de M. Nodot, qui disoit qu'un fragment de pétrone trouvé à Belgrade luy avoit esté communiqué par un officier Allemand, fragment que luy même ou un de ses amis avoit forgé, car il ne repond nullement ny à l'ancien petrone ny au fragmentum Traguriense qui s'est trouvé dans un vieux Manuscrit. On pourra peut etre apprendre par les listes, si dans les trouppes de l'Empereur qui sont entrées dans Munchen apres la bataille de Hochstet il y a eu un officier nommé Tausendorf. Je vous supplie, Monsieur, de donner l'imprimé à S. A. S. en luy marquant ma devotion, et je suis entierement

Monsieur

votre tres humble et tres obeissant serviteur

Leibniz

Hannover ce 30 d'Avril 1716.

In einem NB. zu No. 3 der Handschrift Eugens finden sich auf dem Umschlag des Extrait d'une lettre sechs Zeilen eines Postskriptums: „P. S. j'ay fortement insiste aupres du Dr. Mayer pour sçavoir s'il n'auroit point donné de Copie de ce Mscrt ou s'il n'en auroit point gardée lui même, il m'a protesté en lien de Serment que cela n'est point arrivé, et qu'on pourra etre assuré que cet Original est unique dans son espece."

Tatsächlich liest man aber im obigen Ms. Richters (Genthe Vorw. IV): „descriptum ab exemplari Mscto. quod in bibliotheca Joh. Frider. Meyeri Berolini anno 1716 publicè distracta, deprehensum et a Principe Eugenio de Sabaudia LXXX imperialibus redemtum fuit." (Vgl. auch Bibl. Reimm. 1731 p. 980.)

Im Göttinger Ms. (Cod. histor. lit. 42) p. 83 f.: „Fragmenta quaedam libri cui titulus, de Tribus impostoribus. 31 Seiten. Hier finden sich Stellen, welche bei Genthe fehlen.

In einem Ms. der Münchener Hof- und Staats-Bibl. (Cod. gall. 415). Nach p. 122: „Le fameux livre des Trois Imposteurs traduit du Latin en François." Die bekannte Dissertation bis S. 138; 139—226 das Werk selbst; am Schluß: Permittente Dⁿᵒ Barone de Hogendorf (sic) descripsi hunc codicem ex autographo Bibliothecae Serennissimi Principis Eugenii a Sabaudia aõ 1716. (Bezieht sich auch auf La Vie et l'Esprit de M. B. de Spinosa.) In einem Kodex der Stadtbibliothek von Lübeck (ohne Numerierung): „L'Esprit de Mr. Benoit Spinosa c'est à dire ce que croit la plus saine partie du monde par Ms. Lucas Medicin (sic) A la Haye," den ich selbst eingesehen habe (Grunwald erwähnt ihn 291 f.), ist auf dem zweiten weißen Vorblatt mit Rotstift geschrieben: „Londini a. 1697 mense junio" (sehr wichtig für die Datierung des

Seite

terminus ad quem des Esprit). Auf dem nächsten Blatt nach dem Titelblatt von derselben Hand wie die des Titels De tribus Impostoribus Liber ou Traité des trois grands Imposteurs traduit du Latin en François. Darunter Londini CIↃ ↃCCII. Eine andere mit Rotstift geschriebene alte Bemerkung lautet: Liber de tribus impostoribus. Eine zweite Hand bemerkt, das Buch sei ediert durch den verrufenen F . . .? bei Mich. Böhm, Rotterdam, angeblich Frankfurt a. M. 1721 60 S. kl. 4. Im Exemplar des „Hamburger" Druckes der Vie de Spinosa, welches im Besitze Murrs war (jetzt K. Hof- und Staatsbibliothek München Biogr. 1112[h]), ist S. 48 ein Auktionszettel eingeklebt: „Collectio compl. Spinoziana." Unter No. 5 steht: „De imposturis Religionum breve compendium, descriptum ab exemplari Msto, quod in Bibl. Joh. Frid. Mayeri Theologi (publice distracta, Berolini a. 1716) deprehensum, et a Principe Eugenio de Sabaudia 80 imperialibus redemtum fuit. Ms. nitidissimum in 4. pag. 66" etc.

In Meermanns Bibliothek im Haag (Cod. 95 Qu.) folgt nach dem Traktat ‚La Vie et l'esprit de Mr. B. de Spinosa', also nach S. 211 eigens paginiert: „Commentatio de tribus Impostoribus" 40 Seiten. Beginnt: „Deum esse, eumque colendum esse," Schluß: „Testimonia eorum, qui extra Ecclesiam Judaicam vel Christianam sunt." Reliqua desunt.

Im Cod. VIII, H. 80 der Prager Univers.-Bibl.: „L'Esprit De Mr. Spinosa c'est à dire ce que croit la plus saine partie du monde" (E biblioth. Greineriana) liest man als Vorbemerkung: „Scriptum nefandum, quod a nonnullis pro Gallica versione libri de Tribus Impostoribus, a quo tamen est diversissimum, venditari solet. Typis quod scio, nunquam fuit excusum (!) sed manu exaratum extat tum alibi, tum in Bibl. Reimmanniana" etc.

5. Die Sätze über Gott = Natur stehen in der Wiener Handschr. 2[v].

488 28) Cymbalum mundi hoc est Doctrina solida de Deo, Spiritibus, Mundo, Religione ac de bono et malo superstitioni paganae ac Christianae opposita. Eleutheropoli 1668. Ms. der Wiener k. k. Hofbibl. 10337 (olim Hohend. Q. 15). Das Ms. ist öfters von einer zweiten Hand verbessert.

2 f. Vom rex und sacerdos (als Praeliminaria). Cp. I S. 4 f. De Religione. 18 f. Über Christus und die christl. Religion. S. 28 liest man das deutsche Sprichwort: „Wenn der Teufel den Fürsten holet, wo bleibet der Abt?" 28[v] f. Bibelkritik —44[v]. 32 f. Vernunft höchste Norm. Cp. II 44[v] f. De Deo. 61 f. gegen Descartes' Gottesbeweis. 60[v]. „Nota iam est nova Grotii nostri doctrina, Jus naturae obligare etiamsi Deus non existat."

Anfang des Ms.: „Quilibet [homo, 2. Hand] sapientiae studiosus esse debet."

Schluß 62[v]: „Cum ergo homini de Dei existentia nihil certi revelatum sit, hanc scientiam ad salutem . . ."

489 29) „Theophrastus redivivus" und G. Vallée. 1. Theophrastus redivivus sive historia de iis quae dicuntur de Diis, de Mundo, de Religione, de Anima, Inferis et Daemonibus, de Contemnenda Morte, de Vita sec. Naturam. Opus ex Philosophorum opinionibus constructum, et doctissimis Theologis ad diruendum propositum. 2 Bände durchgehend paginiert. Ms. der Wiener k. k. Hofbibl. 10405 u. 10406 (Hohend. F. 14). Leben nach der Natur: 499 f. Ehe: 624. Ideal der indolentia: 642 f. Conservatio sui als Wurzel der Affekte. Alle Triebe, auch die widernatürlichsten, sind gut: 504 f.

Seite

Alle Menschen von Natur gleich, alle Unterschiede unsinnig, Staat widernatürlich: 591 f. u. 597 f. Kunst und Wissenschaft sind gegen die Natur: 607 f. Als Ideal geschildert: scortis uti, potius quam nupta: 626 f. Die Mäßigkeit wird nur als hygienisches Gut gelobt: 638 b. „Aliter enim, cum edere, bibere et alia voluptatum naturalium delinimenta, nullo modo sint illicita, non maius malum esset distento ventre usque ad os impleri et farciri quam siccum et sobrium a mensa discedere . . . Temperantia, quam circa voluptatum abstinentiam versari dicunt, vana et inanis virtus est, contra naturales appetitiones excogitata . . .": 638 f. Die ekelhaften Stellen des Lucasschen Esprit über Christi Leiden am Ölberg sind natürlich schamloses Plagiat aus Theophrastus rediv. 302 u. 303.

2. Gothofridus Vallée, La beatitude des Chrétiens, ou le fléau de la foi. Im Sammelkodex der Wiener k. k. Hofbibl. 10397 (Hohend. Q. 6).

3. Bemerkungen zur Persönlichkeit des Georg Wilh. von Hohendorf(f). Ein Preuße von Geburt, ergriff er die militärische Laufbahn und kämpfte in Ungarn und Spanien. Seine Jugend war etwas abenteuerlich. In der Gefolgschaft des venetianischen Gesandten erlernte er in Konstantinopel vollkommen die griechische Sprache. Im Dienst des Prinzen Eugen (er war Oberstleutnant in seiner Garde) wurde er auch vom Kaiser mit wichtigen diplomatischen Sendungen betraut. Dieser machte ihn auch später zum Baron und Gouverneur von Kortryk (Courtrai). Er starb 1719 am 9. Mai zu Bergen op Zoom. Seiner bedeutenden Sprachkenntnisse wegen eignete er sich zum Bücherwart Eugens. Seine eigene herrliche Bibliothek wurde von Karl VI. um 100000 Gulden für die Kaiserl. Sammlung gekauft. Über seine diplomatischen Leistungen findet man Aufschlüsse in Arneth, Prinz Eugen von Savoyen (1864) II 198, 211, 222, 268.

30) Despinoza und die Stoa. 1. Über Descartes' Stoizismus vgl. 492
Couchoud, Spinoza 225 f. Meine Darstellung schließt sich an Couchoud an. Zitate über Descartes 233 u. 234. Vgl. auch Dilthey, AfGdPh. V (1892) 337—400 u. 480—502. Stoa in Holland Couchoud 229. Der Stoizismus der de Witt 229—231 (nach Lefèvre-Pontalis, Jean de Witt I 110, 136, 519, II 511—512). 245 liest man bei Couchoud die von mir zitierte Charakteristik neuerer und neuester Stoiker. 241—247 Charakteristik des spinozistischen Stoizismus. Überdie stoische Literatur der damaligen Zeit vgl. Acta philosophorum tom. I 730 f. (IV. VII) u. III 161 f. (VII. VII) u. 478 f. (VIII. VII).

2. Über die stoischen Quellen Despinozas schrieb ein kurzes, nüchternes Wort Freud., Spinoza I 44. 324 (zu S. 44 Z. 9 f.) lehnt er die Untersuchungen Diltheys (AfGdPh. VII 77 f.) und L. Steins (a. a. O. VI 568) ab, welche auf andere Quellen (Stein auf Telesio) hinweisen.

3. Zur stoischen Logik: V. Brochard, Sur la logique des Stoiciens AfGdPh. V (1892) 449—468.

O. Hamelin, Sur la logique des Stoiciens (L'Ann. philos. XII [1901] 13—26). Vgl. 18 f.; auch 25 u. 26; (dieser Aufsatz entbehrt etwas der gerühmten französischen Klarheit und unterscheidet nicht genug den alten, mittleren und neuen Stoizismus).

4. Stoische Ethik: G. Rodier, La cohérence de la morale Stoïcienne (L'Année philos. XV [1904] 1—37). Über die ethischen Grundprinzipien der alten Stoa 5—16. Über die populäre Ethik schon bei den Alten (wie R.

mit Recht ausführt) 16—24. Ariston, Diogenes, Antipater 26—30. Panätius und Posidonius (nach Rodier waren sie Vertreter der alten Prinzipien) 30 f. Sie hielten theoretisch das alte Ideal fest, praktisch gaben sie sich aber hauptsächlich mit der Moral zweiten Grades ab.

5. Die Reinheit der stoischen Lehre bei Epiktet verteidigt in zwei gründlichen, wenn auch etwas einseitigen Studien Adolf Bonhöffer, Epictet und die Stoa (1890) und Die Ethik des Stoikers Epictet (1894).

Aus den stoischen Schriften des J. Lipsius kommt hier besonders in Betracht Manuductio ad Stoicam philosophiam I: XII—XVI; II: IV und VII—XXIV; III: III—XXI.

6. Im Text und hier kann ich mich in dieser für dieses Buch nebensächlichen Frage auf keine Polemik einlassen. Vgl. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892) (vgl. hier zu Panätius 185—195 und 210—225, zu Posidonius 241—248 u. 269 f.; dann auch 318—328 u. 384 f.). A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897) (z. B. 65 f.). Zeller, Die Philosophie der Griechen[3] III. 1. 26 f. Ich nenne besonders jene Werke, welche über das Verhältnis von Despinoza zur Stoa Licht verbreiten können. Im einzelnen schließe ich mich im Text bei Beurteilung der stoischen Ethik den Ansichten Rodiers an; doch schwäche ich einige Übertreibungen des verdienten Forschers ab. Die Annahme, daß schon die alte Stoa eine Art Populärphilosophie (aber keine Philosophie für den φαῦλος) gekannt hat, wird annehmbarer, wenn man vergleicht, was A. Dyroff über die Vorgeschichte der Stoa ausführt. „Zur Ethik der Stoa" (AfGdPh. XII. N. F. V [1899] 55 f.). Zu vgl. auch Ad. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet (1894) 163 f. und das griech. Sachregister 250 f. Ich finde manche Übergangspunkte von der Auffassung Bonhöffers zu der Rodiers. Zu vgl. auch Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften II 416 f.

Auch bei den zu den Peripatetikern neigenden Stoikern wird man gut tun, nicht zu viel Einflüsse auf die Ethik einzuräumen.

Zur stoischen und philonischen Lehre vom Übel vgl. außer Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, W. Capelle, Zur antiken Theodicee, AfGdPh. XX (1907) 173 f.

Über die stoische adsensio: Stein, Antike und mittelalterl. Vorläufer des Occasionalismus, AfGdPh. II (1889) 193 f.

508 31) Augustinus und Despinoza. Vgl. Duff, Spinoza's political and ethical philosophy (1903). Introd. 2 u. 10 (cf. Preface).

Augustin in Desp.s Bibliothek: Freud. 160. 17.

Die Glückseligkeit als Ziel: Aug., Contra Academ. I 2 f. De beata vita cp. II (Migne, P. L. XXXII [Aug. I] 908 f. u. 962 f.).

Über die Grundlagen der Erkenntnislehre Augustins vgl. besonders: Soliloquia II cp. 1—5 (M., l. c. 885 f.). Ähnlich z. B. De lib. arb. II cp. III (M., l. c. 1241 f.).

Über rationelles Erfahrungswissen und Sinnenerkenntnis: De quantitate animae 23. 41 f. (M., l. c. 1058 f.); Soliloq. I 3 f. (M., l. c. 873 f.). De ordine II 2. 4 f. (M. 995 f.). Der junge Augustin unterscheidet vielfach nicht die Sinneswahrnehmung von der sinnlichen Erkenntnis. Immerhin hielt er prinzipiell an diesem Unterschied fest, wie man z. B. ersieht aus der ganzen Schrift De lib. arb. und den 3 Büchern Contra Academicos. Der

Seite

Glaube an die Existenz der Außendinge: Contra Academ. III 11. 24 f. und 12. 27 f. (hier auch über die Qualitäten) (M., l. c. 946 f.).

Augustin über die Wahrheit. Unsterblichkeit der Seele gefolgert aus dem Besitz der Wahrheit: De immort. animae cp. 2—4 (M. 1022 f.); Solil. II cp. 4 u. folg.; u. cp. 11—20 (M. 893 f.); cf. de quant. animae cp. 20. 34 (M., l. c. 1054 f.). Die früher angenommene Präexistenz der Seelen nimmt Augustin zurück in den Retrakt. I 8. 2 (M., l. c. 594; cf. I 4. 4). Vgl. Augustins oft wiederkehrenden Satz, daß die Wahrheit sich selbst offenbart: Solil. 11. 21 und die meisten hier angeführten Stellen mit Despinozas „. . . patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam (de intell. emend. Ed. V.-L. I 11), veritas se ipsam patefacit" (l. c. 14). „Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est" (Eth. II. XLIII Schol.). Zu den Jugendschriften Augustins vgl. Friedr. Wörter, Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe (1892). Das Zitat aus Uphues, Kant und seine Vorgänger (1906) 208.

32) Despinoza und die Scholastik. Freudenthal, Spinoza und die 511
Scholastik in: Philos. Aufs. Ed. Zeller zu seinem 50jähr. Doktorjubiläum gew. (1887) 83—138. Dagegen K. Fischer, Spinoza (Jubiläumsausg.) 297—306 und 306—310 (kleingedr.). Freud., a. a. O. bes. 112—136.

Gegen K. Fischer, Spinoza[3] 288 f., trefflich Freud. 98 f.

33) O. Hamelin, Sur une des origines du Spinozisme. L'Année philos. 514
(1901) 24 f.

34) Zum Attentat vgl. Bayle (bei Freud.) 29 f. und Colerus, Kap. 3. 41. 517
Man darf aber nicht vergessen, daß das Theater in Amsterdam wegen der Pest vom 2. September 1655 bis 31. Januar 1656 geschlossen blieb. Allard (Anm. 11. 2) 36.

Über das Buch De tribus Nebulonibus: Schreiben eines guten Freundes an seinen guten Freund, worinne er ihm einen Beytrag zu seiner edirenden Bibliotheca Satyrico-Morali mittheilet, Franckfurt und Leipzig 1746 S. 35.

Zu Masaniello außerdem Colerus, Kap. 5. 56 und Freud., Spinoza I 86.

35) Der Bann und Ouderkerk. Auf S. 516 muß es natürlich 1655, nicht 1555 heißen. 1. Bannformel veröffentlicht bei van Vloten, Supplement 290. Freud. 114 f. Vgl. Lucas 9 f. u. Colerus, Kap. 4, 41 f.

2. Was E. G. Kolbenheyer in seinem Spinozaroman Amor Dei (München und Leipzig 1908) S. 311 bei Gelegenheit des Bannes Despinozas van den Ende über seine eigene Entlassung aus dem Orden sagen läßt, ist selbst für einen Roman eine unverzeihlich groteske Sottise. Ich bekam dieses Buch erst nach fast vollendetem Druck meines Werkes zu Gesicht. Das lokale und gesellschaftliche Umbild ist im allgemeinen mit großer Sachkenntnis geschildert. Es war für mich interessant zu sehen, wie wir selbst in manchen entlegenen historischen Einzelheiten zu demselben Ergebnis gelangt sind. Um so mehr setzen einige sonderbare Mißverständnisse Kolbenheyers in Verwunderung. Auch ist die philosophische Entwicklung Despinozas, das religiöse Milieu, jüdische Religionswissenschaft und Kabbala arg verzeichnet. Hier versagten offenbar Kolbenheyers Studien

3. Colerus über Despinozas Wohnungswechsel Kap. 3 Schluß, S. 41. Vgl. Lucas 10 f. (Verbannung).

Monnikhoff bei Freud. 105. Ich verglich nochmals die Handschrift und finde nichts hinzuzufügen.

Seite

4. Freud., Spinoza I 82, meint, Despinoza sei von Ouderkerk bald nach Amsterdam zurückgekehrt.

5. Zesen über die ungesunde Luft in Amsterdam 389. Ähnlich Benthem, Holländ. Kirch- und Schulen-Staat II 168.

519 36) Vgl. Rieuwertsz. bei Freud. 224. Sonst Bayle (Freud. 30) und Colerus (Freud. 54 u. 68; Kap. 4 u. 11).

Eine ganz eigenartige Auffassung Desp.s vertritt Constantin Brunner in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung Meinsmas und im ersten Band seines großen Werkes: Die Lehre von den Geistigen und vom Volke (Berlin 1908). Ich kann mich hier mit dem Herrn Verfasser nicht auseinandersetzen, weil sein Werk mehr Despinoza in der Zeit der Reife als in den Tagen des Wachstums darstellt.

520 37) Matth. Siegenbeek, Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool II (1832) 343 f. Bijl. VI. Besluit van de Staten van Holland tegen het vermengen van de Theologie en Philosophie vom 30. Sept. 1656.

Es wird befohlen (345) „dat nademael alle Faculteyten en scientien ende sulex mede de Theologie en Philosophie hebben haer eygen ende gesette Palen ende Limiten, binnen de welcke de selve respectivelyck, om alle confusie te vermyden, moeten [346] worden gecontinueert, sonder d'een in d'ander in te schryven . . . Dat de materien en questien die de Philosophie eyghen syn, ende principalyck door het gebruyck van de naturlycke reden, ende de rechte conduicte ofte applicatie van de selve bekent ende geresolveert konnen worden, insgelijex mede den Philosophen alleen gelaten ende door de Theologien of andere in haer Lessen ofte Disputatien niet verhandelt worden."

Trotz dieser „Freiheit" wollte man Descartes nicht freigeben 348 u. 351.

Als der Cartesianer Heerebord in Leyden Thesen drucken ließ, welche beleidigende Ausdrücke gegen Aristoteles und seine Anhänger enthielten, wie z. B. „daß des Aristoteles Autorität Gott feindlich sei, daß seine Philosophie sich an Gott vergreife, für einen christlichen Philosophen unannehmbar sei", u. ä. m. schrieb Jan de Witt sehr unzufriedene Briefe an Professor Heydanus und den Rektor Golius. Sie sind datiert vom 22. November 1656 (Siegenbeek 357—362). So 358 im Br. an Heydanus: „Ick hebbe my verplicht gevonden, daerover te schryven aen den heere Rector Magnificus in soodaenige termen als UEd uit d'ingeleyde copye sal gelieven te bemercken, die ick oock goedt gedacht hebbe UEd, by desen te communiceren, niet twijffelende oft UEd sal soodanige imprudentie mede desavoueren, en met gevoechlijckcheyt helpen rechten, opdat de onvoorsichticheyt van den man, die sich uitgeeft als defenseur van rechte liberteyt in't philosopheren, by anderen niet en moge werden gebruyckt tot een wapen, omme daermede alle rechte philosophie in hare vryheyt te vercorten."

Über die Ausfälle gegen Aristoteles schreibt de Witt an Golius 360: „zijnde, mijns oordeels, niet alleen odieus, maar ook seer absurd een gansche philosophie [361] te condemneren op de allegatie van eene particuliere dwaelinge, die daerinne werdt bevonden."

Im Jahre 1657 erschienen in Leyden zwei posthume Werke von Johann Heinr. Bisterfeld, welche zweifellos einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die äußere Form der Spinozistischen Ethik ausgeübt haben. Diese Tatsache hat man bisher nicht erkannt. 1. Philosophiae primae seminarium; 2. Elementorum logicorum libri tres, mit einem Anhang Phosphorus catholicus.

Bemerkungen zum ganzen Werk und zu den Anmerkungen.

I. Bibliographische Notizen und Wegweiser für die künftige Forschung.

1. Pantheon Anabaptisticum et enthusiasticum 1701 oder 1702 (fol.). Fehlt bei van der Linde. Es soll hier eine Lebensskizze Despinozas zu finden sein. Es ist mir trotz aller Bemühungen nicht gelungen, mir das Werk zu verschaffen.

2. Unbekannt blieb mir ebenfalls die wichtige polemische Schrift gegen Despinoza Salus ex Judaeis (ex Israële) 1698 oder 1699 von Mose Germanus Speeth (richtiger Spaeth). Vgl. Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten IV 198.

3. Wichtig wäre auch das handschriftliche Itinerarium Galliae et Belgii von J. T. Klumpf. (Es scheint in deutschen Bibliotheken kein Exemplar zu existieren.)

4. Nach Heydenreich, ‚Natur und Gott nach Spinoza' I (1789) 105 Anm. 2 soll in der Zeitschr. ‚Das graue Ungeheuer' (1787) No. 29 S. 132 Wichtiges über die Entstehung des Spinozismus stehen. Richtig ist nur, daß ein Anonymus a. a. O. 132—140 einen ganz unbedeutenden Aufsatz schrieb: ‚Etwas aus Spinozens Grundlehre.'

5. Zur älteren Despinozaliteratur in Holland schrieb ich in meiner Besprechung des Werkes von F. Erhardt, Die Lehre des Spinoza im Lichte der Kritik (1908) (Philos. Jahrbuch 1909 204 f.).

6. Zur Beurteilung der Lebensart und Lebensführung Despinozas ist von Wichtigkeit der Vergleich mit: Anonymi Epistola exhibens vitae ac mortis Andreae Wissowatii [Wiszowacki] nec non ecclesiarum Unitariarum eius tempore brevem historiam (Christoph. Christ. Sandius, Bibliotheca Anti-Trinitariorum [1684] 218—263). — Wissow. lebte seit 1666 in Amsterdam, wo er am 29. Juli 1678 starb. Seine handschriftlichen Briefe und philosophischen Arbeiten wären überaus wichtig für das Verständnis der Zeitphilosophie.

7. Um zu verstehen, was Despinoza nach dem, was er um sich herum in Amsterdam hörte, alles noch für genuin christlich ansehen konnte, sind wichtig a) die Werke des Joh. Volkelius, z. B. De vera Religione libri V; mehrere Auflagen in Holland vom Jahre 1640—1649; ferner die Institutio christiana (holländ.) von Joh. Becius (Amst. 1678).

b) Jonas Slichtingius, Confessio fidei christianae 1642 (Polnisch 1646 Wyznanie wiary).

c) Jerem. Felbinger (von dem einige vermuten, daß er Despinozas erster Lateinlehrer war), Doctrina de Deo et Christo et Spiritu sancto 1657.

d) Jakob Ostens (ein Bekannter Despinozas) gab 1665 auf Holländisch Bemerkungen zu verschiedenen Konfessionen heraus.

e) Die Werke des Joh. Valdesius und des Conr. Vorstius.

8. Einige alte philosophische Schriften zum Verständnis Despinozas:

Christoph. Sandius (der Vater) eine handschr. Abhandlung de usu rationis in theologia.

Christoph. Sandius (der Sohn) (dessen Nucleus historiae ecclesiasticae Despinoza besaß), Tractatus de origine animae 1671, und im Manuskr. Problemata nonnulla mathematica, darunter auch de Iride (cf. Despinoza!) und eine Abhandlung über Gottes Dasein und Eigenschaften.

Folgende Handschriften wären noch aufzuspüren: Ein Brief über die wahre Willensfreiheit von Flor. Crusius, ein Werk Contra atheos von Joach. Stegmannus jun., eine Metaphysica repurgata von Christoph. Stegmannus, eine Metaphysik und Animadversiones in Philosophiam von Christoph. Ostorodus; viele Werke von Stan. Lubieniecius und Briefe von Johannes Stoinius (Stoiński, † in Amsterdam 1654; einiges gedruckt), Martin Ruarus († 1657; einiges gedruckt 1671 und 1681), Joh. Preussius.

II. Kleine Nachträge.

Zur S. 4. Das Bild in Lavaters Physiognomischen Fragmenten rührt von H. Lips her (E. Altkirch).

Zur S. 5. Ich höre, daß Diez' Werk nicht so selten ist (E. Altkirch).

Zur S. 24. Als Ergänzung zu van der Lindes Bibliographie dient auch Katalog 29 von Max Weg, Leipzig 1893 (Biblioth. Spinozana) (E. Altkirch).

Zur S. 50. An der Autorschaft des Jean Maxim. Lucas zweifeln noch einige Despinozaforscher.

Zur S. 61. Herr E. Altkirch macht mich aufmerksam, daß Kortholt auch der einzige ist, welcher berichtet, daß van der Spyck Despinoza porträtiert hat.

Zur S. 523 Anm. 14. Die Faksimiles der Adnotationes zum Tract. Theol.-pol., die sich im Exemplar der Gräfl. Wallenrodschen Bibliothek in Königsberg befinden, sind veröffentlicht von E. Altkirch im Dezemberheft 1909 der Zeitschrift Ost und West.

Zur S. 529 Anm. 44. 2. Über die Schicksale des Vaillantschen Porträts Despinozas schreibt E. Altkirch in der Zeitschr. Ost und West IX (1909) S. 660 f. Auf der Rückseite des Bildes findet sich ein Zettel mit der Bemerkung: „Baruch Spinoza — Avec l'approbation spéciale de son Eminence — Ce portrait fut accepté comme Contribution des familles juives Aron, Samuel et David Ventenheim au rebatissement du palais episcopal de Saverne incendié en 1779.“ Die Eminenz ist der berühmte Kardinal Rohan.

Zur S. 537 Anm. 78. 4. In der letzten Zeile ist zu lesen: I 52—58 (Ausg. von 1760). Dritte Ausg. von 1773 (kl. 8^0) I 171 f.

Verzeichnis der Seitenüberschriften.

Erstes Kapitel. I. 1. Aus der Frührenaissance des Spinozismus 1—8: Goethe. Jacobi. Mendelssohn 3. Hamann. Diez 5. M. Philipson Heydenreich 7.

2. Auf den Pfaden der kritischen Forschung 8—11: Paulus. Murr 9. Eine Preisaufgabe aus Leyden 11.

3. Verfall und neuer wissenschaftlicher Aufschwung 11—16: Ein holländisches Spottbüchlein. Das Jahr 1832 13. Auerbach. Amand Saintes. Saisset. Orelli 15.

4. Ein Zeitalter der Entdeckungen 17—19: Van Vloten und van der Linde 19.

5. Die biographische Forschung im Kampf der Gegensätze 19—22: Saisset. Lehmans. Kuno Fischer 21.

6. Die Kleinforschung und die Vorarbeiten des letzten halben Jahrhunderts 22—26: Bibliographische Studien 23. Holländische Forschungen. A. Baltzer 25.

7. Die Inferiorität der Biographen 26 und 27: Brasch. Huber. Ginsberg 27.

8. Die Enttäuschungen des 200jährigen Todestags 28—30: Weise. Betz. Renan. Windelband 29.

9. Die neueste Ära 31—35: Pollock. Martineau. Bolin. Brunschvieg 31. Meinsma. Freudenthal. Couchoud 33. Freudenthal. W. Meijer. The Jewish Encyclopedia 35.

II. 1. Die Sprache der Grabsteine und der Archive 36.

2. Zeitgenössische Tagesschriften 37—39: L. Meyer. Joh. Bapt. Stouppe 37. Joh. Brun 39.

3. Ein Nachruf der Freunde 39—41: Die Vorrede zu den Opera Posthuma 39.

4. Das Zeugnis der Werke und Briefe 41—46: Autobiographisches 41. Zur Geschichte der Briefe Despinozas 43. Zur Textkritik der Briefe 45.

III. Die älteste Lebensbeschreibung 46—51: Die Schicksale der Despinozabiographie des Maximil. Lucas 47. Zur Textkritik und Glaubwürdigkeit des Lucas 49. Lucas' Quintessence 51.

IV. 1. Die Einbildungskraft der Zeitgenossen 51—54: Joh. Christ. Sturm 51. Pufendorf. Beverland. Limborch. Stolle-Hallmann 53.

2. Groteske Entartung der Sage 54—57: Chevraeana und Menagiana. Bayle 55. Benthem. Lettres juives 57.

3. Entstellungen der Polemiker 57—60: Kortholt sen. 57. Kettner. Verwer. Van Til. Oudaan. Arnold etc. 59.

V. Zwei Quellenschriften und ihre Ableger 60—62: Bayle. Kortholt jun. Halma 61.

VI. Die Biographie Joh. Köhlers 62—64: Köhlers Quellen und Glaubwürdigkeit 63.

VII. Biographische Merkwürdigkeiten aus dem 18. Jahrhundert 64—74: Basnage. Jenichen. Walch. Jäger 65. Dissertationen. Sammelwerke. Nieuwentijt. Reimmann 67. Ein Pierre Marteau. Niceron 69. Boulainvilliers. Voltaire. Weislinger. Der deutsche Colerus 71. Varia. Trinius. Valsecchi. Brucker. Savérien. Monnikhoff 73.

VIII. Kritisches Ergebnis 74—78: Die Quellen und die gelehrte Forschung 77.

Zweites Kapitel. I. 1. Die Vorfahren und die alte Heimat 79—88: Die galicischen Espinosas 81. Vidiguera, Viguera und Vidiferre 85. Espinosa, De Spinoza und Despinoza 87.

2. Auf Vlooienburg 88—93: Die Geburtsstraße und die Geschwister 91. Die Umgebung von Vlooienburg. Der Tempel Salomons 93.

3. Im Familienkreis 94—102: Das Amsterdamer Judenviertel 95. Christliche Einflüsse und Erinnerungen 97. Liberale Stimmen. Traurige Kindheit 99. Vater und Sohn. Des Vaters Amtskollegen 101.

II. 1. Tragisches aus der ersten Schulzeit 103—107: Der Weg zur Schule und Synagoge 103. Die Schicksale Uriel Dacostas 105.

2. Die Schule und ihr Umbild 107—111: Der Schulbetrieb 107. Das Lehrerkollegium und die Schulkameraden 109. Manasse ben Israël und Levi Morteira 111.

3. Der kritische Schüler 112—118: Baruchs Widerspruchsgeist 113. Baruchs Talmudkenntnisse 115. Pieterszoon und sein pantheistischer Einfluß 117.

4. Der Talmudjünger 118—144: Zum Inhalt der rabbinischen Literatur 119. Despinozas Interesse für die Agada 121. Zur Bibelkritik im Talmud 123—125. Zur Schriftdeutung im Talmud 127. Zur agadischen Gotteslehre 129. Psychologisches und Kulturhistorisches in der Agada 131. Agadische Sittenlehren: Sanftmut und Genügsamkeit 133. Klugheit, Weisheit und Gottesfurcht 135. Frömmigkeit und Nächstenliebe 137. Mahnungen zur Liebe und Arbeit 139. Agadisches und Spinozistisches Sittlichkeitsideal 141. Die Vorliebe für Analogien im Talmud und bei Despinoza 143.

5. Die Jugendeindrücke und das Leben 144—152: Despinoza und das alttestamentliche Tugendideal 145. Die religiösen Kräfte im Spinozismus 147. Religiöse Tragödien als Lebensschule 149. Schöngeistige und politische Schulung 151.

Drittes Kapitel. I. 1. Die Frage nach dem Entwicklungsgang Despinozas 153—158: Streitfragen und Hypothesen 155—157.

2. Die methodische Behandlung der Quellen 158—160: Ursprung und Entfaltung der leitenden Ideen 159.

3. Das Problem der historischen Interpretation 160—169: Eine Theorie R. Wahles 161. Originalität und historische Bedingtheit 163. Der Einfluß der Umwelt und der Tradition 165. Despinoza und die vergleichende Geschichte der Philosophie 167.

II. 1. Ein Aufriß der Kabbala und der junge Zweifler 169—176: Freunde der Kabbala in Amsterdam 169. Der Spinozismus und kabbalistische Spekulationen 171. Die Kabbala als Pädagog Despinozas 173. Astrologisches und Theologisches in der Kabbala 175.

2. Der Ursprung der Mystik-Kabbala und Urkeime des Spinozismus 176—184: Charakter der jüdischen Mystik und der Kabbala 177. Zur Geschichte der jüdischen Mystik und Philosophie 179. Der philosophische Gehalt der Geheimlehre 181. Despinoza und die kabbalistische Gotteslehre 183.

3. Die Tiefen der Kabbala u. Despinozas Ahnungen 184—190: Das Buch Sohar und Despinoza 185—187. Herreras Himmelspforte und Despinoza 189.

III. 1. Die Krisis im Bibelstudium 190—197: Despinoza studiert die jüdischen Bibelkommentare 191. Zur jüdischen Schriftexegese 193. Die ‚fünf Wege' Ibn Esras 195. Despinozas älteste Exegese 197.

2. Gefährliche Lesungen 197—199: Josef Delmedigo und Leon Modena 199.

IV. 1. Der Bachur und das weltliche Wissen 199—201: Despinozas Studiengang 201.

2. Prophetie, Wunder, Glaube und Wissen 202—205: Prophetie und Wunder bei Maimûni und Ibn Gerson 203. Die Erkenntnistheorien Saadjas, Bachjas, Ibn Gebirols 205.

3. Gott, Notwendigkeit und Freiheit 205—216: Die Attributenlehre der Juden und Despinozas 207—209. Die Ausdehnung bei Creskas und Despinoza 211. Freiheit und Finalität bei den jüdischen Philosophen und Despinoza 213. Amor intellectualis. Identität des Erkennenden und des Erkannten 215.

4. All-Eins und Mittelwesen 216—224: Zur ältesten Psychologie Despinozas 217. Despinoza sublimiert die neuplatonischen Mittelwesen 219. Der pantheistische Einfluß Ibn Gebirols und Ibn Esras 221. Die Ähnlichkeiten mit Philo 223.

V. 1. Geschichtliches zum Einfluß der Araber 224—226: Leibniz und Foucher de Careil 225.

2. Von Maimonides und Ibn Gerson zu al Fârâbî 227—235: Gott als Ursache bei den Arabern 227. Der Okkasionalismus. Al Fârâbîs Bedeutung 229. Al Fârâbis und Despinozas Gotteslehre 231. Al Fârâbîs und Ismâîls Pantheismus 233. Despinoza, Ismâil und al Gazâlî 235.

3. Arabische Pantheisten und Ibn Tofail 236—240: Verschiedene Pantheisten. Ibn Tofail 237. Ibn Tofails pantheistischer Naturmensch 239.

VI. Der theologisch-philosophische Rest und seine Schicksale aus der Vogelschau betrachtet 240—245: Eine Grundtatsache und eine Grundfrage 241. Das Problem vom Ganzen und seinen Teilen 243. Despinozas Entwicklung im Lichte des ersten Bildungsganges 245.

Viertes Kapitel. I. 1. Sturm und Drang von innen und außen 246—249: Eine moralische Krisis. In Anklagezustand 247. Loslösung von der Synagoge 249.

2. Zum Frieden durch Wissen 249—261: Das intellektuelle und soziale Leben in Amsterdam 251. Zur Chronologie der Entwicklung Despinozas 253. Skizze des weiteren Werdeganges Despinozas 255. Despinozas

Interesse für die Naturwissenschaften 257. Descartes der Physiker als Lehrer Despinozas 259.

II. 1. Ein Geplänkel mit der Skepsis 261—277: Despinoza als Feind der Skepsis 261. Klassische Neuskeptiker. Montaigne 263. Klassische Neuskeptiker. Charron. Sanchez. Bérigard 265. Agnostiker, Fideisten, skeptische Schwärmer 267. Wissen und Glaube. Doppelte Wahrheit 269. Gemäßigte Skeptiker und Konservative. Gassendi 271. Descartes' Stellung zur Skepsis 273. Mersennes und Hobbes' Stellung zur Skepsis 275. Despinozas Stellung zur Skepsis 277.

2. Ein Augenblicksbund mit dem ‚Naturalismus' 278—288: In welchem Sinne war Despinoza Naturalist? 279. Zeugen für Despinozas Naturalismus 281—283. Vom krassen Naturalismus zum pantheistischen 285. Spätere Anklänge an die naturalistische Stunde 287.

3. Auf den Spuren der sicheren Erkenntnis 288—297: Von den Juden und Arabern zu Descartes 289. Die Gewißheit bei Descartes und Despinoza 291—293. Die Selbsttätigkeit der Vernunft 295. Die Ideen bei den ‚Platonikern' und bei Despinoza 297.

4. Das Siegel „Caute" der Zeitphilosophie und seine Schicksale 297—316: Das philosophische Programm der ‚Vorsichtigen' 299. Mahnungen zur philosophischen Behutsamkeit 301. Erkenntnissysteme und Forschungsmethoden 303. Zur Forschungsmethode Keplers und Galileis 305. Zur Naturphilosophie im 17. Jahrhundert 307. Die bedächtigen Physiker und Naturphilosophen 309. Das Scheitern der Vorsichtigen. Bacon 311. Die Unvorsichtigkeiten Hobbes'. Philosophische Ärzte 313. Dogmatismus Gassendis, Descartes' und ihrer Schüler 315.

5. Ein Pyrrhussieg über den Skeptizismus 316—328: Descartes als Meister Despinozas 317. Unheilvoller Einfluß Descartes' 319. Die Schäden des unbedachten Vorwärtsstürmens 321. Wie kam Despinoza auf sein ‚Überwissen'? 323. Folgte Despinoza dem pantheistischen Zug der Zeit? 325. Despinozas eigenste pantheistische Quellen 327.

III. 1. Die Einheit von Gott und Welt 328—342: Zur Textkritik der Erstlingsschrift 329. Zum spinozistischen Unendlichkeitsbegriff 331. Der ursprüngliche Beweis für die Formel Gott = Natur 333. Kritik des Beweises für das All-Eins 335. Das All-Eins in der älteren und jüngeren Spekulation Despinozas 337. Gott und die unendlichen Attribute 339. Zur Entwicklung der Lehre von den Attribut-Substanzen 341.

2. Einige Wurzeln der Einheitsspekulation Despinozas 342—355: Einfluß der trinitarischen Spekulation auf Despinoza 343—345. Spekulationen über das Ganze und die Teile 347. Das Ganze und die Teile. Gottes Immanenz 349. Gottes Immanenz in der Scholastik 351. Der Zusammenhang der Dinge mit Gott 353.

3. Die Ausdehnung als unteilbare Einheit 355—365: Das Problem der Ausdehnung als Eigenschaft Gottes 355. Despinozas Beweise für die Unteilbarkeit der Ausdehnung 357. Zeitgenössische Theorien über Gottes Ausdehnung 359. Ansichten für und wider den leeren Raum 361. Die Leugnung des Vakuums eine Hauptstütze der spinozist. Metaphysik 363—365.

4. Die Einheit von Körper und Seele 365—382: Zur ältesten Psychologie Despinozas 367. Die Seele als Idee des Körpers 369—371. Die

Idee der Idee im kurzen Traktat 373. Die parallelistische Theorie im kurzen Traktat 375—377. Das leidende und tätige Erkennen bei Despinoza 379. Das selbstherrliche Reich der Ideen 381.

5. Zeitgenössische Quellen der Psychologie Despinozas 383—398: Der Einfluß platonisierender Zeitgenossen 383. Die Seele als Körperidee bei Marci 385. Die Erkenntnis und die Körperidee bei Marci 387. Ideen als Formbildner und Erkenntnismittel. Glisson 389. Die Ideenlehre Glissons 391. Glisson und Harvey. Gassendis erste Seelenlehre 393. H. Regius über die Einheit von Seele und Körper 395. Zur Seelenlehre Bassos 397.

IV. 1. Mathematik und Philosophie 398—402: Zur mathematischen Methode im 17. Jahrhundert 399. Mathematik und Philosophie bei Hobbes und Despinoza 401.

2. Descartes' analytische Geometrie als Lehrbuch der Methode 403—416: Descartes' Geometrie und der junge Despinoza 403. Ausdehnung und Denken als Kurve und Formel 405. Weitere Analogieschlüsse aus der analytischen Geometrie 407. Despinoza und Hobbes' mathematische Anschauungen 409. Die Mathematik und die spinozistische Erkenntnislehre 411. Die Anfänge der mathematischen Methode 413. Der Grundfehler bei mathematischen Analogien 415.

V. 1. Die metaphysische Frage 416—419: Gottes notwendiges Wirken 417. Die Unfreiheit des Willens 419.

2. Die ethisch-religiöse Frage 419—426: Unlösbare Rätsel und Widersprüche 421. Die Liebe zu Gott als Lebensziel 425.

Fünftes Kapitel. I. 1. Eine philosophische Einführung ins Christentum 426—437: Der Plan einer philosophischen Weltreligion 429. Hobbes' Werk De Cive 431. Das Christentum im Werk De Cive 433. Hobbes' Leviathan und Despinoza 435. Das Christentum im Leviathan 437.

2. Eine ethisch-christliche Sezession 437—442: Kollegianten und Mennoniten 439. Juden, Mennoniten und Sozinianer 441.

3. Der Pantheismus der christlichen Mystik 442—449: Mystische Strömungen in Holland 443. Mystik und Pantheismus. Jan Luyken 445. Die Mystik des Bartholom. Sceus 447.

4. Berührung mit den christlichen Kirchen 449—460: Despinoza und Calvin 449. Despinozas Stellung zum Luthertum und zur katholischen Kirche 451. Johannes a Bononia und Thomas Bradwardin 453. Joost van den Vondel 457. Andere Konvertiten. Zwingli 459.

5. Despinoza und Christus 460—464: Despinoza und die Geheimnisse des Christentums 461. Das ursprüngliche Christentum nach Despinoza 463.

II. 1. Der sittliche Umschwung 465—468: Die Gesinnung Despinozas im Jahre 1654 465. Christliche Freunde. Ein Geldangebot 467.

2. Ein freigeistiger Mentor 468—473: Van den Endes Lebenslauf und Gesinnung 469. Despinozas Lateinkenntnisse. Klara van den Ende 471. Anregungen bei van den Ende. Libertins 473.

3. Im Kreise der ‚Libertins' 473—491: Leben und Lehren der Libertins 475. Freigeistige Schriften. C. Luyken. Vanini 477. Jean Bodin. Hieronymus Cardano 479. Campanellas Forschungsmethode 481. Despinoza, Giordano Bruno und Mersenne 483. Handschriften der Freigeister und De-

spinozas Standpunkt 485. Das Büchlein de Imposturis Religionum 487. Cymbalum mundi. Theophrastus redivivus 489. La Béatitude des Chrétiens 491.

4. In den Lehrsälen der Stoa 492—508: Zur Stoa im 17. Jahrhundert 493. Despinoza und die mittlere und junge Stoa 495. Unvereinbarkeit der Metaphysik der Stoa mit ihrer Ethik 497. Das ethische Ziel in der Stoa 499. Die stoischen Probleme in Despinozas Werkstatt 501 – 503. Spinozistische Lösungen stoischer Rätsel 505—507.

5. Augustin und die Scholastik 508—516: Augustins und Despinozas Erkenntnislehre 509. Augustins Wahrheitsbegriff. Despinoza u. Suarez 511. Scholastische Lehren bei Despinoza 513. Despinoza und Aristoteles 515.

III. Der Bann und die Verbannung 516—520: Ein Attentat. Masaniello. Das Anathem 517. Ouderkerk. Die Apologie. Neues Leben 519.

Verzeichnis der Abbildungen.

Vorbemerkung: Wertvolle Studien über die Porträte Despinozas veröffentlichte Ernst Altkirch in Westermanns Monatsheften, Bd. 106 Maiheft (1909) S. 176 f. und in der Zeitschrift Ost und West IX (1909) Heft 10 und 11 Sp. 591 f. und 653 f. Nächstens erscheint von demselben Herrn ein großes Werk ‚Spinoza im Porträt'.

1) Titelbild nach dem Gemälde der Wolfenbüttler Herzogl. Bibliothek von unbekannter Hand. Ich setze das Bild nicht vor das Jahr 1670. Ernst Altkirch tritt für das Jahr 1665 ein. Die Unterschrift steht unter einem Brief an Joh. Georg. Graevius vom 14. Dez. 1673 (Original in der k. Bibl. zu Kopenhagen).
2) Despinozadenkmal im Haag von Hexamer-Paris . . . Zur S. 29.
3) Despinoza nach einem Gemälde von Wallerant Vaillant (1673), seit 1902 im Besitze des Herrn Mayer Sulzberger in Philadelphia U. S., Präsid. des Court of Common Pleas. Ein charakteristischer Zug der Physiognomie Despinozas, der große Abstand zwischen Nasenwurzel und Oberlippe, fehlt hier vollkommen . . . . . Zur S. 35.
4) Despinoza nach einer Zeichnung von J. Bapt. Deshays (1729—65) gestochen von Jean Charles François. (Es gilt als eine der besten Arbeiten François'. Von allen Künstlern, welche Despinoza gemalt oder gezeichnet haben, ist Deshays der bedeutendste.) . . . . . Zur S. 73.
5) Faksimile aus der Vorrede Monnikhoffs zu Despinozas kurzem Traktat. S. 75.
6) Faksimile aus den Amsterdamer Puyboecken mit den Unterschriften des Vaters und der Stiefmutter Despinozas . . . . . S. 83.
7) Faksimile aus dem Amsterdamer Trouwboecken. (Dokument über die Vermählung Michael Despinozas mit Hester de Espinose.) . . . S. 84.
8) Das Regulierstor in Amsterdam . . . . . S. 89.
9) Der kleine Baruch Despinoza mit Uriel Dacosta. Nach einem Gemälde von S. Hirszenberg . . . . . Zur S. 106.
10) 'T Opregte Tapeyt Huys auf der Houtgracht resp. dem Burgwall (jetzt Waterlooplein No. 41), wo die Familie Despinoza nach 1641 wohnte. Zur S. 152.
11) Ein zweifelhaftes Bild Despinozas. Nach einem Gemälde von Joos van Craesbeeck. Wenn dieses Bild und das unter Nr. 12 wirklich Despinoza darstellt, kann Craesbeecks Gemälde erst um 1662 entstanden sein. Daß Craesbeeck vorher gestorben sei, ist nicht erwiesen. Bis 1906 in der Sammlung des Prof. Dr. W. A. Freund (Berlin) . . . Zur S. 196.
12) Despinoza nach einem Ölgemälde im Besitze des Herrn Generalkonsuls Franz Philippson in Brüssel. (Um 1660; vielleicht ein Selbstbildnis. Echtheit scheint mir trotz der bemerkenswerten Ausführungen Altkirchs nicht gesichert) . . . . . Zur S. 247.

13) Descartes nach einer Zeichnung von Franz a Schooten . Zur S. 291.
14) Faksimile der S. 4 des Codex A der Korte Verhandeling . Zur S. 332.
15) Faksimile der S. 132 des Codex A der Korte Verhandeling. Zur S. 380.
16) Faksimile der S. 171 des Codex B der Korte Verhandeling. S. 423.
17) Ein Entwurf Hexamers zum Despinozadenkmal im Haag, im Besitze des Herrn Dr. Willem Meijer im Haag . . . . . Zur S. 428.
18) Hobbes. Radierung von W. Hollar nach dem Gemälde von J. B. Gaspars . . . . . S. 430.
19) Das Innere des Theaters in Amsterdam zur Zeit Despinozas . S. 455.
20) Despinoza nach dem Stich in den Opera posthuma . . Zur S. 466.
21) Despinoza in seinen letzten Lebensjahren. Kleines Ölgemälde (102mm) auf einer Kupferplatte; vielleicht von Hendrik van der Spyck. Jetzt im Besitz der Königin von Holland ('t Huis ten Bosch im Haag). Unser Bild nach einem Stich von V. Froer . . . . . Zur S. 516.

NB. Ein Despinozaporträt von J. Faber (Federzeichnung aus dem Jahr 1690) findet man im Katalog der histor. Ausstellung in Amsterdam vom Jahr 1876 S. 171. In der Mensingschen (vorm. Fred. Muller) Buchhandlung in Amsterdam wurde mir ein alter Stich gezeigt, welcher das Attentat auf Despinoza darstellt. Der Maler P. J. Arendzen hat eine Radierung nach dem Wolfenbüttler Ölgemälde hergestellt. Bekannt ist auch die geschmeichelte Kopie dieses Gemäldes im Stadtmuseum im Haag. Von A. Pichler hat man ein Gemälde Despinoza darstellend, wie er vom Glasschleifen ausruht und dem Kampf einer Spinne mit einer Fliege zusieht. Marc. M. Antokolskij schuf ein Marmorbild des in einem Lehnstuhl sitzenden todkranken Despinoza.

Personenverzeichnis mit zahlreichen sachlichen Verweisen.

(Ganz Nebensächliches wurde übergangen.)
Besonders wichtige Stellen und Sachen sind fettgedruckt.

Abahu (Rabbi) 112, 130, 541, 544.
Abarbanel Judah (Abravanel) s. Leo Hebraeus.
Abdimi (Rabbi) 128, 544.
Abin (Abun junior [?] Rabbi) 128, 543.
Aboab Isaac s. Fonseca.
Abrabanel s. Abravanel.
Abraham Baruch 108.
Abraham ben Model 541.
Abravanel (Abrabanel) Jona 545.
Abravanel Samuel 101.
Abû Mugît al Husejn all Hallâg 236, 558.
Abulafia 183, 550.
Abul-Hasan s. Aschcari.
Abû Nasr s. al Fârâbî.
Acha (Rabbi) 122, 130, 542, 544.
Adami Tobias 597.
Adonias 454.
Agada (Haggada) 119 f., **128—141.**
Agrippa von Nettesheim Heinr. Cornelius 330, 553.
Ahron ben Elia 237, 558.
Aicher Georg 542, 543 (pass.).
Akabja ben Mahalalel (Rabbi) 139, 545.
Akiba ben Joseph (Rabbi) 119, 122, 124, 126, 127, 133, 134, 138, 180, 543 (39, 40), 544, 545.
Albalag s. Isaak ibn al Balag.
al Balbânî 236.
Albert der Große O. P. 515.
Albius Thom. (White, auch Thomas Anglus ex Albiis) 570.
Albo Joseph 551, 552.
Alexander von Aphrodisia 218, 554, 594.
al Fârâbî (Abû Nasr) 229 ff., 238, 244, **556—558.**
Alfonso Francisco 81.
al Gazâlî (Gazzali) 229, 235, **556—558.**
Allard H. J. Vorw., 589, 605.
Alonso Benito 26, 527, **538**, 539, 540.
Alphakar Jehuda 201.
al Sadr-al Rûmî 236, 558.
Altkirch Ernst Vorw., 608, 614.
Alvarez Phil. 82.
Amsterdam: Intellektuelles und religiöses Leben 250 f., 442 f., 519.
Anaxagoras 271.
Anaximander 286.
Ança José Maria 538.
Andreae Tobias 259, 315 f., 560, 570.
Antipater 466, 501, 603.
Antokolskij M. 616.
Anton Paul 56, 533.
Appel Ernst 553.
Arabische Philosophie und Despinoza 224—239, 556—558.
Arendzen P. J. 616.
Ariston 495, 499 f., 603.
Aristoteles 161, 200, 225, 250, 259, 272, 294, 298, 299, 301, 308, 314, 383, 397, 449, **514** f., 520, 566, 606.
Arnauld Antoine 583.
Arnold Gottfr. 535, 588, 590.
Arriaga v. Rodriguez S. J. 360, 385 f., 387, 574, 579.
Aschcari und Aschcariten 506, 557, 558.
Asriel s. Esra-Asriel.
Attributenlehre 207 f., 338 f., 355—365 (Ausdehnung).

Auerbach Berth. **14** f., 27, 77, **524** f.
Auerbach Jacob 15, 525.
Augustinus hl. 250, 295, 350, 388, 422, **508** f., **604** f.
Aureolus Petr. 566.
Avenarius Rich. 22, 155 f., **546**, 563, 597 f.
Averroes s. Ibn Rošd.
Avicebron s. Ibn Gebirol.
Avicenna s. Ibn Sînâ.

Bacher Wilh. 134, 179, 194, 540—544 (pass.), 550, 551, 552.
Bachja ibn Pakuda 205, 207, 215, 552, 554.
Bäck L. 23.
Bacon v. Verulam Francis 168 f., 290, 302, **310** f., 466, 493, 559, 570, 581.
Baena de Franz 150.
Baena de Juan Alf. 150.
Baensch Otto 253, 366, 560, 574, 576.
Baeumker Clemens 555.
Balling Pieter 444, 467, 528.
Baltzer A. 25 f., 32, 47, 156 f., 527, 530, 547.
Bañez Domin. O. P. 452.
Bardenhewer Otto 218 f., 555.
Barrios de Daniel Levi 105, 150, 465, 540, 541, 590.
Barth P. 555.
Baruch Abrah. 108.
Basnage (de Beauval) Jacques 64 f., 67, 536.
Bass Sabbataï s. Sabbataï.
Basso Sebast. 384, 391, **396** f., 580, 583.
Baudouin A. 593.
Baumann Julius 384, 548, 576, 584.
Baumgarten Sieg. Jak. 537.
Baumgartner Alex. 589.
Baumstark Reinhold 591.
Bautain Louis 266.
Bayle Pierre 6, 7, 15, 55, 58, 59, **60** f., 63, 65, 66, 67, 68 f., 70, 73, 74, 77, 239, 268, 288, 362, 364, 489, 517, 524, 533, **535**, 537, 551, 591, 605.
Baztan Cäsarius 85.
Becher Erich 158, 552, 560.
Beelthouwer s. Jan Pieterszoon.
Beeri (Vater des Proph. Osee) 122.
Beaune de Florimond 404.
Becius Joh. 607.
Bekker (Becker) Balthas. 53, 58, 59, 77, 533.
Bellarmin Robert S. J. 306, 567.
Belmonte de Jak. Israël 150.
Belmonte de Manuel 150.
Belmonte de Nuñez Yshac 150.
Benamozegh Elias 549.
Bendixen F. 528.
Benthem Heinr. Ludolf 56, 66, 67, 530, 533, 587, 606.
Berchmans Joh. hl. 469.
Berechja (Rabbi) 130, 544.
Bergson H. 584.
Bérigard de Claude **265**, 286, 359, 562, 564, 573.
Bernal Abrah. Nuñez 102.
Bernfeldt S. 529.
Berther J. 565.
Betkius (Betken) Joach. 446 (s. Hiel).
Betz G. H. 25, 527.
Betz H. J. 28, 527.
Beverland Hadr. 52 f., 533.
Biblische Exegese 113 f., 123 f., 190 f.
Bidloo L. 586.
Bielschowsky Alb. 522.
Bisterfeld Joh. Heinr. 606.
Blaeu Joh. 393.
Blaupot ten Cate 440, 587.
Blok P. J. 25, 527, 559.
Blosius Ludov. 446.
Blume Heinr. Jul. 459.
Blyenbergh Willem 42, 46.
Bodin Jean 66, 251, 267, 474, 476, **478**, 484, 489, 490, **594** f.
Boehme Jak. 443, 445, 446.
Boehmer Eduard **17** f., 24, 47, 60, 74, 77, 156, **525**, 526, 547.
Böhm Michael 602.
Boileau Nic. 383, 475.
Boineburg von Joh. Christ. 459.
Bolin W. 31, 528.
Bolingbroke Henry 12.
Bolton Rob. 446.
Bomberg Daniel 191, 551.

Bona Joh. (Kardin.) 446.
Bonald de Louis-Gabr. Ambr. 266.
Bonhöffer Ad. 604.
Bonneton-Julleville 561.
Bonnetty Aug. 266.
Boreel Adam 440.
Borelli Joh. Alf. 301, 307, 567.
Bossuet Jacques Bénigne 473.
Bouillier François 155, 416, 528, 546, 560.
Boulainvilliers de Henri 8, 14, 16, **48**, 70, 77, 489, **523**.
Bouman 591.
Bourdin Pierre S. J. 274, 360, 563.
Bousset W. 549.
Bouters Wilh. 469.
Boutroux Emile 570.
Boutroux Pierre 565.
Bouwmeester Joh. 45, 467.
Boyle Rob. 43, 307, 327, 567.
Bradwardin Thom. 452 f., 589.
Brasch Moritz 26 f., 527.
Braun Joseph Vorw.
Braun M. 526.
Brenius Daniel 545, 588.
Bril(l) J. 444.
Brochard Vikt. 496, 603.
Bróchner H. 22, 526.
Brockelmann C. 557.
Brom Gerard 589.
Bromley Thom. 443.
Brooke (Grevil[le]) Lord Robert 301, 566.
Brouwer P. A. S. van Limburg 15.
Brucker Jak. 8, 15, 47, 73, 226, 537.
Bruder Krl. Herm. 43, 47, 77, 525.
Brun Joh. **38** f. 60, 63, 65, 77, 94, 95, 97, 280, 529, 530, 587, 588.
Brunet Jacques Ch. 487.
Brunetière Ferdin. 561.
Brunner Constant. 606.
Bruno Giordano 155, 239 f., 251, 285, 294, 295, 323, 326 f., 470, 474, 476, 481 f., 484, 512, 555, 565, **597** f.
Brunschvicg Ludw. 31, 77, 80, 156 f., 253, 345, 408, 411, 528, 538, 559, 564, 584, 590.
Bucer(us) Martin 459
Buddaeus Joh.-Franc. 66.
Bueck Otto 567.
Bueno Jakob 101.
Buhle J. Gottl. 8, 523.
Buissière Paul 60.
Burckhardt Jak. 168.
Burgh Alb. 451 (Z. 19 von oben), 589.
Burgersdijck Franco 513.
Busken Huet 25, 527.
Busse Ludw. 23, 156 f., 547.
Buxtorf Joh. 541, 592.
Byron Lord 12.
Byvanck 530.

Caçeres s. Casseres.
Caesalpinus (Cesalpino) Andr. 326, 571.
Caird John 156 f., 172, 548, 555.
Cajetan de Vio Kardinal 294, 359, 566.
Calixtus Georg 428, 585.
Calixtus F. U. 428.
Calvin 12, **449** f., 454, 459, 589.
Camerer Theod. 29, 253, 527, 560.
Campanella Thom. O. P. 66, 167, 276, 285, 293, 294, 295, 323, 330, 383, 391, 392, 473, 474, 476, **479** f., 489, 490, 565, **597**.
Campbell M. F. A. G. 24, 64, 526.
Canning George 12.
Cano Melchior O. P. 298.
Cantor M. 589.
Capelle W. 604.
Capreolus Joh. 566.
Cardano Hieron. 66, 323, 330, 391, 474, 475, 476, **479**, 489, 490, **596** f.
Carra de Vaux 557.
Casimire v. Toulouse O. Cap. 310.
Casseres de Daniel 590.
Casseres de Samuel 465, 590.
Cassirer Ernst 253, 336, 479, 559, 560, 561, 562 (öfter), 565, **566** f., 579.
Castellio (Castalio) Sebast. 459.
Castro cf. de Castro.
Catérus 564.
Caussin Nic. S. J. 69.
Cervantes Franc. 149.
Chagas Manuel Pinheiro 85.
Chama b. Chanina (Rabbi) 128 f., 544.
Chanina b. Chama (Rabbi) 129, 544.

Chanina b. Gamliel (Rabbi) 106, 540.
Chanina b. Idi (Rabbi) 131, 544.
Chanina b. Papa (Rabbi) 108, 128 f., 544.
Chartier E. 33.
Charron Pierre 262, **264**, 466, 474, 475, 493, **561**.
Chevreau Urban 54, 77, 533.
Chidka (Rabbi) 134, 544.
Chija der Babylonier (Rabbi) 122, 542.
Chija b. Adda (Rabbi) 131, 544.
Chiwwi aus Balch 192, 551.
Chizkija (Rabbi) 122.
Chrysippus 466, 495.
Cicero 265, 449, 466, 472, 494, 495, 590, 604.
Cirot G. 80, 538.
Clarke Sam. 359, 360, 574.
Clauberg Joh. 259, 273, 315, 328, 354, 363, 560, 562, 570, 574.
Clavius Adam Christoph. S. J. 308 f., 322.
Clericus Joh. 533.
Clerselier de Claude 273, 562.
Cohn Alex. Meyer 45.
Cohn Leop 555.
Cohn Tob. 528.
Co(n)imbrizenser 250, 511, 566.
Colerus (Köhler) Joh. 6, 8, 9, 15, 17, 47, **62** f., 65, 66, 67, 68, 70, 73, 74, 77, 78, 201, 257, 260 f., 469, 471, 517, 518, **522**, 526, 527, **536**, 537, 551, 590, 591, 605.
Collins Anthony 10.
Colona d'Istria F. 523.
Comans Michiel 440.
Commelin Caspar 539.
Condé Prince de (Louis II. de Bourbon) 37, 39, 59, 60 (65), 67, 70, 534, 535.
Constant Benj. 12.
Coornhert David Volkertsz. 428, 476, 493, 585.
Cordovero (Corduero) Moses 185, 215 f., 554.
Coronaeus Rothomagensis 596.
Coronel S. Sr. 28, 527.
Corradin Winand 477.
Correa Isabella 150.
Couchoud Paul-Louis **33** f., 77, 156 f., 325, 528, 545, 548, 570, 591, 603.
Cousin Vict. 43, 45, 155, 546 (Edit. Descartes' öfter in den Anmerk.).
Crell(ius) Samuel 587 f.
Crenius (?) Thomas 560.
Creskas (Kreskas) Don Chasdai 201, 203, 208, **210** f., **212** f., 221, 225, 230, 239, 354, 547, 552 (öfters).
Cromwell Oliv. 37, 110, 517.
Crusius Flor. 608.
Cudworth Ralph 250, 391, 583.
Cumont Franz 549.
Cuperus Franz (Kuyper oder Cuyper) 58, 280, 360, 440, 563, 574, 588.
Curtius Rufus 471.
Cymbalum mundi (anonymes Werk) 476, 487, **488** f., 602.
Cyrano de Bergerac 286, 564.

Dacosta (Da Costa) Abrah. 101.
Dacosta Baruch 114.
Da Costa Isaac 24, 36, 114, 529, 538, 541.
Dacosta Joseph 114.
Dacosta Uriel 58, 66, **104** ff., 197, 248, 534, 540, 551.
D'Alès Adhémar Vorw.
Damiron J.-P. 155, 546.
Daniel P. S. J. 270, 301, 562.
Darmstädter 46.
Da Silva Samuel 197, 551.
Daudet E. 592.
D'Avenel G. 593.
David (König) 122.
De Castro 24, 36, 538.
De Castro Beatrix 80.
De Castro Gonzalo Dias 80.
De Castro Isaac (Tartas) 148 f., 545.
De Castro Mordochai 108.
De la Chambre Marinus Curaeus 384.
De la Monnoie 599 f.
Delitzsch Friedr. 556.
Delmedigo Jos. Salom. (Kandia) 198 f., 551, 558.
Demokritus 286, 299, 301.
Demosthenes 449.
Denifle Fr. H. 589.

Descartes René (wichtigere Stellen):
1) Zur Lehre Descartes' und zur Geschichte des Cartesianismus: 228 f., 250, 251, 271 f., **272** f., 275, **290** f., 298, 300, 307, 314 f., 358, 361 f., 364, 393 f., 395, 398 f., 429, 480, 492, 520, **564**.
2) **Descartes und Despinoza**: 59, 111, 153 f., 168 f., 205, 244, 245, **258** f., **273** f., 276, 281, 285, 286 f., **288** f., **290** f., 298, 302, **316** f., 324, 333, 338, 354 f., **359** f., 364, 367, 393 f., 395, **403—416**, 438, 494, 509, 534, **564** f.
3) Descartes (andere Stellen in den Anmerkungen): 546, 560, 561, 562, 573, 583, **584**, 586, 602, 603, 606.
Deshays Jean Bapt. 615.
Des Maizeaux Pierre 54.
Des Per(r)iers Bonavent. 487.
Despinoza (Familie) 79 f. (vgl. auch Espinosa).
Despinoza Abraham 79, 81, 102, 538.
Despinoza Baruch (Benedikt): Zu seinem **Entwicklungsgang** 112 f., 131 f., **143**, 147 f., **153—168**, 173, 183—189, 197 f., 201, 217 f., **241—245**, 249, **253—255**, **278—288**, 289, **319—327**, 341, 367 f., **401** f., 465, **501** f.
Sonst vgl. Biblische Exegese, Descartes 2, Glisson, Hobbes, Kollegianten, Marci, Reformpläne, Religion, **Spinozismus**, Talmud.
Despinoza Daniel 465.
Despinoza Esther (Hester) 89, 90.
Despinoza Hana Debora 89, 90, 91.
Despinoza Isaak sen. s. Espinosa.
Despinoza Isaak jun. 91, 99.
Despinoza Jakob 538.
Despinoza Michaël 35, 79, 81, 82, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 100, 152, 200, 465, 538, 590.
Despinoza Mirjam 91, 99, 465, 591.
Despinoza Rachel 80, 91.
Despinoza Rebekka 91, 99 (Z. 7 von oben), 591.
Despinoza Sara 79.
Diecmann L. Joh. 66, 596.
Dieterici Friedr. Heinr. 557—558.
Diez H. F. 5 f., 7, 522, 608.
Digby Everard 312, 570.
Dilthey Wilh. 155, 161, 239, 284, 325, 547, 548, 561, 563, 570, 585, 597, 603.
Diogenes der Babylon. 501, 603.
Dionysius (Pseudo-, der Areopagite) 383, 445, 595.
Diophantus 258, 482.
Donolo Sabbatai 182.
Dorow 14.
Duarte Lopes Rosa 150.
Du Cause de Nazelle 592.
Duff R. A. 508, 604.
Dufoureq Alb. 550.
Duhamel (Du Hamel) Jacques 310.
Duhem P. 303, **567**.
Dühring E. 570.
Dunin-Borkowski Stan. **530** f., 532, 536, 537 (72 u. 79), 548 (5) 570 (28).
Duns Scotus 339, 566.
Du Pin Elias 58.
Duraeus (Dury) Joh. 428, 585.
Durand 45.
Du Vair Guillaume 264, 466, 561.
Dyke Daniel 446.
Dyroff A. 604.

Eglinus Raph. 598.
Eichhorn Joh. Gottfr. 558.
Eisenstadt M. 122, 542 u. 543 (oft).
Eisler Moritz 547, 552, 555, 556.
Elbogen Ismar 23, 157.
Eleazar v. Worms 183, 550.
Eleazar b. Simon (Rabbi) 134, 544.
Eleazar b. Azarja (Rabbi) 128, 133, 138, 139, 543, 544, 545.
Eleazar b. Pedath (Rabbi) 101, 112, 140, 541, 545.
Eleazar b. Hakkappar (Rabbi) 133, 544.
Eliezer b. Hyrkanos (Rabbi) 112, 113, 127, 138, 541, 543, 545.
Eliezer b. Jose (Rabbi) 127, 543.
Eliezer (Rabbi, Mystiker) 181.
Elisabeth Amalia Pfalzgräfin 458.
Elischa b. Abuja (Rabbi) 103.
Elzevir Ludw. 396.
Ende s. Van den Ende.
Enriquez Alfonso 82.

Enriquez Antonio 105.
Epikur 237, 250, 278 f., 286.
Epiktet 264, 466, 494, 495, 604.
Erasmus von Rotterd. 69.
Erkenntnislehre (Spinozistische) s. Psychologie.
Ernst von Hessen-Rheinfels 458.
Espinas A. 559.
Espinosa Dan. Jehuda 82.
Espinosa Garcia Diaz 81.
Espinoza (Despinoza?) Isaak 79.
Espinosa Ochoa 81.
Espinosa Ruy Sanchez 81.
(Sonst vgl. Despinoza.)
Esra-Asriel 183 f., 550.
Esra s. Ibn Esra.
Eugen Prinz 488, 600 f., 603.
Euklid 258, 411 f.
Evremont De St. Denis Charles 54, 77, 533.
Ezechiel 122, 124, 178.

Faber J. 616.
Faguet Emile 561.
Faro (Pharo) David Enriquez 102.
Faro Enriquez 101.
Faro José 108.
Felbinger Jerem. 551, 608.
Fénelon de François 523.
Fernandes de Santanna Emman. Vorw., 538.
Fernandes Thomar Annibal 85.
Ferreira Gordo de Joaq. José 539, 540.
Feuerbach Ludw. 16, 416.
Fischer Kuno **21** f., 24, 36, 47, 77, 111, 154, 157, 416, 470, 512, **526**, 548, 563, 564, 592, 605.
Fita Fidelis Vorw., 538 (4 u. 6).
Fladt Jak. 536.
Fludd Robert 391.
Fock O. 587.
Fonlupt Marcus Vorw., 526.
Fonseca de Petr. S. J. 250.
Fonseca de Ishac Aboab 82.
Fonteyn Thom. 467.
Foucher Simon 270.
Foucher de Careil A. 155, 156, 172, 215, 225 f., 546, 554, 556.
Fracastorius Hieron. 311.
Francisc. Xavier hl. 446.
Franckenberg v. Abrah. 446, 588.
Fränkel David 524.
Franck Ad. 156, 171, 172, 185, 547 548 f.
Franck Sebast. 493.
Franco (Frango) Manuel 102.
François Jean Charles 615.
Frecht 487.
Freudenthal Jakob Vorw., 17, 22, 23, 24, 33, **34**, 36, 46, 47, **48**, 49, 63, 72, 73, 77, 86, 156, 157, 253, 281, 366, 375 f., 377 f., 380, 468, 511 f., 517, 518, 528, 529 (46 u. 47), 530 (52, 53), 533, 537, 538 (2 u. 5), 540, 545, 547, 548, 555, 560, 563, 565, 566, 570, 576, 590, 591, 592, 603, 605, 606.
Freystadt M. 549.
Friedrichs Max (nicht Friedrich wie im Text) 345.
Fullana y Olliver 149.

Gad (der Seher) 122.
Gale Theophil 267, 562.
Galenus s. Haan.
Galilei Galileo 198, 258, 275, 293, 294, 300, **302** f., **305** f., 307, 308, 327, 402, **565**, 567.
Gamliel II (Rabbi) [?] 139, 545.
Gamliel III (Rabbi) 140, 545.
(Ibn-) Ganach 193 f.
Garasse François S. J. 280, 473, 475, 593, 596.
Gaspars Joh. Bapt. 430, 616.
Gassendi Pet. 164, 250 f., **270** f., 280, 310, **313** f., 327, 384, **393** f., 429, 431, 432, 562, 583, 586.
Gebhardt Karl 158, 253, 559.
Gebirol s. Ibn Gebirol.
Gelenius Vikt. 446.
Gelinek s. Jellinek.
Genthe F. W. 600.
Gerhardt C. J. 43, 44, 45.
Gersonides s. Levi ben Gerson.
Gerth Gust. 585.
Geulincx Arnold 227, 228, 328, 460, 506.
Gfrörer Aug. Friedr. 11, 46, 524, 526.

Giarratano Cesare 561 f.
Gibson B. 565.
Gijsbrecht v. Amstel 454.
Gilbert Wilh. 311.
Ginsberg Hugo 27, 43, 156, 527, 547.
Giorgio Francesco 250, 562, 569 f.
Girard 529.
Glanville Jos. 301, 310.
Glisson Franz 384, 385, **388** f., **580** f.
Goedeke Karl 522.
Goeree Wilh. 62, **535**, 586, 591 f.
Goes de Damião 540.
Goethe 1 f., 522.
Goetz Walt. 548.
Golius Jakob 520, 606.
Gometz Jak. 108.
Gomez Enriquez 150.
Gongora Louis 149.
Gonzalvo de Cordova 169.
Gracian Balthas. S. J. 451, 466.
Graesse Jean-George Théodor 487.
Graetz Heinr. 23, 34, 95, 115, 177, 179, 181, **526**, 539, 540, 541, 548 f., 551.
Graevius Joh. Georg. 43, 45, 615.
Greiffenkranz Chr. Nik. 60 f.
Grimaldi Franz Maria S. J. 309, 567.
Grisar Hartmann 567.
Groot de (Grotius) Hugo 110, 451, 457, 488, 493, 602.
Grunwald Max 23, 33, 77, 522, 523, 524, **526**, 529, 533, 539.
Guadelupe Lopez de 82.
Güdemann Max 539, 541, 551.
Guhrauer Gottsch. Ed. 579.
Guizot G. 561.
Guggenheim M. 529.
Gunsz Aron 554.
Gurtler 58.
Gustav Ad. von Nassau-Saarbrücken 458.
Guttman J. 555.
Gutzkow Karl 106, 540.

Haan de Dr. Galenus Abrahamsz. 438, 440.
Haarbrücker Theod. 556 f.
Haas Alb. 585.
Haas Christoph. 536.
Hahn Sebast. 589.
Haij ibn Jakzân (Joktan) 237 f.
Halewi Jehaju s. Hurwitz senior.
Halewi Jehuda 182, 207, 212, 552.
Hallmann s. Stolle.
Halma Franz 42, 61, **62**, 63, 65, **535**.
Hamann Jh. Georg 522.
Hamelin O. 156, 253, 496, **514** f., 555, 560, 564, 603, 605.
Hann F. G. 158, 416.
Hannequin M. 564.
Hardouin Jean S. J. 473, 593.
Harnack Adolf 462.
Harphius (de Herph) Henr. 446.
Hartmann v. Ed. 161.
Harvey William **392**, 580, 583.
Hatin Eug. 50, 532.
Hauser Otto 525, 592.
Haym Rud. 522.
Heerebo(o)rd Andr. H. 259, 513, 520, 562, 583, 606.
Hegel Georg Wilh. Friedr. 8, 11, 524 (15 u. 20).
Heidanus Abrah. s. Heydanus.
Heinze Max 30, 528, 555 f.
Heizig Kaspar 103.
Hellferich Ad. 16.
Helmont sen. u. jun. 391.
Henke Heinr. Philipp Konrad 8.
Henriques Isabella 150.
Herbert v. Cherbury Eduard 10, 57, 251.
Herder J. G. 3, 522.
Hergueta Narciso 539.
Hermas 445.
Herrera (Errera, Irira) de Abr. 169, **188** f., 548, **550**.
Herriot Ed. 555.
Hertling von Georg 559, 562.
Heumann Christ. Aug. 66, 537.
Hexamer 615, 616.
Heydanus Abraham 520, 606.
Heydenreich K. Heinr. 7, 15, 16, 77, 523, 532.
Hiel (Pseudonym für Betken) 446, s. Betkius.
Hillel (Rabbi) 119, 124, 127, 128, 137 f., 545.

Hirnhaym Hieron. 267, 562.
Hirsch Koidanower (Rabbi) 94, 103.
Hirszenberg 106.
Hirzel 604.
Hobbes Thom. 10, 57, 58, 59, 66, 164, 227, 251, 275, 302, 310, 312 f., 322, 327, 373, 400 f., 409 f., **429—437**, 449, 489, 524, 534, 559, 563, 570, 576, 584, 585, **586**.
Höffding Harald 29 f., 528 (40 u. 41).
Hohendorf(f) Baron von Georg Wilh. 488, 489, 491, **603**.
Hollar Wenzel 430, 616.
Hommel 38.
Horaz 470.
Horch(ius) Heinr. 58.
Horn(ius) Georg 533.
Horovitz S. 554, 556.
Horovitz Sabbatai s. Hurwitz.
Horten Max 233 f., 556—558.
Hoschaja (Rabbi) 130, 544.
Huber Joh. 27, 527.
Hubmeyer (wohl besser Hubmaier) Balthas. 459.
Hudde Joh. 25, 40, 527.
Huet s. Busken.
Huet Petr. Dan. 58, 110, 267, 583.
Huit Ch. 559, 576.
Hume David 161, 293.
Huna (Rabbi) 100, 122, 131, 135 f., 540, 543, 544.
Hurwitz (Hurwiz) Jehaju Halewi sen. 169, 200, 548.
Hurwitz Sabbat. Scheftel (Rabbi) 107 f., 115, 169, 540 f., 548.
Huygens Christian 18, 25, 37, 307, 327, 331, 529, 567.
Huygens Konst. 529.
Hylkema C. B. Vorw., 24, 443, 444, 527, 542, 586, 590, 593.

Ibn ʿArabî 236, 558.
Ibn Daud Abrah. 207, 220, 552.
Ibn Esra 182, 191, 192 f., 201, 215, 221 f., 225, 230, 239, 551, **555**.
Ibn Gebirol (Gabirol; Avicebron) 182, 205, 218 f., 221, 552, 555.
Ibn Gerson (Gersonides) s. Levi ben Gerson.
Ibn Rošd (Averroës) 220, 225, 226, 227, 229, 235, 268, 556 f.
Ibn Sabbin 236.
Ibn Sinâ (Avicenna) 225, 235, 268, 556 f.
Ibn Tejmîja s. Taki.
Ibn Tofail (Abû Bekr ibn ʿAbdalmalik ibn Tufail) 236, 237 f., **558**.
Ibn Zaddik (Ṣaddik) Joseph 207, 209, 218, 354, 552, 554.
Ignatius v. Antiochien hl. 445.
‚Impostoribus de tribus' liber (resp. de Imposturis religionum) 476, **486** f., **599—602**.
Isaak ibn al Balag (Albalag) 235, 557.
Isaak der Blinde 183.
Isaias 122, 542.
Iselin Jak. Christoph 71, 537.
Ismaël b. Elischa (Rabbi) 126 f., 201, 543.
Ismaël Enrique 82.
Ismâîl El Ḥoseini El Farani (Commentator al Fârâbîs) 231, 233 f., 244, 557 f.
Issi b. Jehuda (Rabbi) 139, 545.

Jacobi Friedr. Heinr. 1 f., 5, 171, 523, 549.
Jacobs Jos. 35, 529, 552.
Jaeger H. Wolfg. 65, 536.
Jahn Jh. Chr. Gottfr. 47.
Jair Chajim Bacharach (Rabbi) 541.
Jannai (Rabbi) 128, 543.
Japikse U. 36.
Jaquelot Is. 535.
Jean Paul 261, 560.
Jehuda I (Rabbi) 135, 544.
Jehuda ben Barsilai 192.
Jehuda ben Ilai (Rabbi) 113, 134, 136, 140, 544 (43 u. 44), 545.
Jehuda ben Tema (Rabbi) 136 [Temis ist hier ein Druckfehler], 544.
Jelles Jarig **39**, 46, 55, 56, 467, 530.
Jellinek (Gelinek) G. 548, 549 f.
Jenichen Gottlob Friedr. Heinr. 63, 65, 66, 77, 536.
Jerusalem Krl. Wilh. 3.
Jesurun Isaak (ben Abraham Chajim Jes.) 102.
Jesurun Rafael (?) 101.

Jes(s)urun Rehuel s. Pina.
Jesus Christus 97, 128, 431 f., 436 f., 444 f., **460—464**, 488.
Jizchak (Jischak) (Rabbi) 128, 544.
Joachim Harold H. XIX.
Job 122, 123.
Jochanan (Rabbi) 97, 105, 107 f., 109, 112, 129, 540, 541 (29, 31 u. 33), 544.
Jochanan ben Zakkai (Rabbi) 138, 545.
Joël M. 23, 156, 214, 289, 547—553 (oft), 556 f.
Johannes a Bononia 452, 589.
Johannes Evang. O. Cap. 446.
Johannes a Jesu Maria 446.
Johannes vom Kreuz hl. 446.
Johannes von Mirecuria 453, 589.
Johannes Friedr. von Braunschweig-Lüneburg 458.
Joktan (Jakzân) s. Haij.
Jonathan b. Eleazar (Rabbi) 121, 130, 542, 544.
Joram (König) 123 f., 543.
Jörgensen A. D. 32.
Jose b. Chalaftha [Hal-] (Rabbi) 138, 545.
Josua [ben Chananja] (Rabbi) 128, 131, 138, 543, 544, 545.
Josua b. Levi (Rabbi) 129, 130, 544.
Josua b. Karcha (Korcha) (Rabbi) 130 [Kareha Druckfehler], 544.
Josua b. Nechemja (Rabbi) 131, 544.
Jüdische Einflüsse auf Despinoza 118—152, 169—224.
Juda der Gläubige s. Lope de Vera.
Jungmann K. 564.
Junius Franz 560.

Kabbala 169—189.
Kahler Wigand 6, 64, **522** f., 537.
Kalb J. A. 12, 524.
Kandia Jos. s. Delmedigo.
Kant Im. 4, 161, 293, 565.
Karl II. v. Engl. 13, 395.
Karl V. 452.
Karl VI. 603.
Karneades 500, 501.
Karppe S. 171, 177 f., 180 f., 184, 185, 548—550 (öfter).
Katharina v. Siena hl. 446.
Kaufmann Dav. 540, 552.
Kayserling M. 539, 540, 541, 545 (oft), 550 (oft).
Kepler Joh. 258, 293, 294, 300, **302** f., 305, 383, 402, 565, **566**.
Kerckring Dirck 30, 472, 529, 593.
Kettner Frz. Ernst 58, 65, **534**.
Keussen Rud. 565.
Kimchi David 191, 551.
Kircher Athan. S. J. 386, 577, 578.
Kleanthes 466.
Klefman 14.
Kleutgen Jos. 566.
Knorr Christ. 550.
Koenen 440, 587.
Koerbagh Adr. 52, 448.
Köhler s. Colerus.
Köhler Max 307, 559.
Kolbenheÿer E. G. 605.
Kollegianten und Mennoniten 439 f., 457 f.
Koolenkamp W. 61, 535.
Kopernikus Nik. 258, 300.
Korte Verhandeling s. Kurzer Traktat.
Kortholt sen. Christ. 6, **57**, 58, 59, 60, **533** f.
Kortholt jun. Sebast. 6, 28, 58, **60** f., 63, 65, 66, 74, **535**.
Kostyleff Nik. 34, 528.
Kraus Georg Sebast. 532.
Krause Joh. Gottl. 599.
Kritik des Spinozismus 142 f., 315 f., 331 f., 347 f., 363 f., 414 f., 415, 421 (s. auch Textkritik).
Krochmal A. 549.
Kurzer Traktat 153 f., 188, 202 f., **216** f., 242 f., 262, 280 f., 290, **328—383**, 403, 414, 416—426, 504 f. (siehe auch Textkritik).
Kuyper Frans (s. Cuperus).

Lacourt-Gayet 586.
Lagrange M. J. 549.
Lami François O. S. B. 523.
La Mothe le Vayer (Oratius Tubero) 267, 562.
Lana de Frz. S. J. 309, 310, **568** f.

Land J. P. N. 22, 24, 29, 470, 528, 590, 592 (vgl auch van Vloten).
Landauer M. H. 549.
Lansberghe v. Phil. 258.
Laßwitz v. Kurd 306 f., 557, 567 (öfter).
Latta Robert 253, 560, 584.
Lavater Joh. Casp. 4, 522.
Leade Jane 443.
Lecointe 383 f.
Leenhof Fred. 536.
Leers Arn. 561.
Le Fevre 53.
Lefèvre-Pontalis 603.
Lehmans J. B. 20 f., 526.
Leibniz Gottfr. Wilh. 5, 7, 10, 18, 26, 37, 44, 45, 77, 174, **225** f., 278 f., 285, 292, 293, 327, 331, 356, 389, 401, **402**, 407, 529, 530, 546, 553, 556, 563, 565, 574, 584, **600** f.
Lemmermann(s) Abrah. 360, 440, 574.
Len Hans Jacob 529.
Lenglet du Fresnoy 8.
Leo Hebraeus (Medigo, Medicus = Judah Abarbanel?) 200, 215, 466, 551, 553.
Leon Jacob Jehuda (Templo) 93.
Leonardo da Vinci 294, 300, 322, 402, 570.
Leopold J. H. 470, 530, 540, 592.
Le Play F. 593.
Lesser Rich. 528.
Lessing Gotth. Ephr. 3, 5, 522.
Leucippus 301, 362.
Levi (Rabbi) 112, 136, 541, 544.
Levi Aron (= Antonio Montesino) 110.
Levi b. Abraham b. Hajjim 192, 200, 551.
Levi b. Gerson (= Gersonides, Ibn Gerson) 191, 201, 202 f., 208, **210** f., **213** f., 221, 225, 226, 229, 230, 239, 551, 555.
Le Vier 49.
Lewis J. Mac Intyre 555.
Lewkowitz Jul. 23, 117, 547.
Leydecker Jak. 58.
Limborch van Phil. s. Van Limborch.
Lindemann F. und L. 567.
Lipsius Justus 492 f., 495, 604.
Löb Jehuda 109, 541.
Locke John 161, 309, 364, 559, 562, 568, 574.
Loewenhardt S. E. 167, 548.
Loewenstein A. W. 564.
Longomontanus Christian 258.
Lope de Vera y Alarcon Don (Juda) 148, 545.
Lovejoy Arthur 565.
Lubieniecius Stanislaus 608.
Lucas Jean Maximilien 6, 7, 8, 9, 15, 16, 17, 25, 32, **46** f., **49** f., 69 f., 72, 74 f., 77, 78, 94, 101, 111, 112, 113 f., 115, 196 f., 198, 247 f., 280, 282 f., 298, 475, 476, 483, 487, 488, 491, 518, **523** f., 525, 526, **530** f., 532 (49, 50), 541, 551, 559, 563, 566, **601** f., 603.
Lucas Paul 532.
Lucilio s. Vanini.
Ludewig Ant. Vorw.
Ludwig XIII. 69, 492.
Ludwig XIV. 47, 50 f.
Ludwig Heinr. v. Nassau 259, 560.
Luther 459.
Lutkemann Joach. 446.
Luy(c)ken Casp. 76, 593.
Luy(c)ken Jan 444 f., 76, 586, 588.

Maastricht van Petr. Gerh. 58.
Machiavelli Niccolo 66, 475.
Magnenus (Magnen) Joh. Chrysost. 299, 566.
Maignan Emanuel 310.
Maimon Salom. 549.
Maimûnî (Maimonides) Moses 155 f., 182, 200 f., 202 f., 206 f., 212, 213 f., 215, 224, 226, 229, 237, 516, 551 f., 556.
Maintenon v. Frau 474.
Maître Léon 538.
Maizeaux s. Des Maizeaux.
Makarius der Aegypter 445.
Malebranche Nic. 358, 383, 506.
Manasse (Menasseh) ben Israël 56, 102, 108, **110** f., 169, 188, 190, 191, **197** f., 199, 240, 541, 545.
Mandonnet P. 566.
Mar Ukba (Rabbi) 137, 545.
Marbach G. O. 13 f., 524.

Marci Joh. Marcus 384 f., **385** f., 391, 483, **576** f., 596.
Maria (Infantin) 149.
Maria Stuart 457.
Mariotte Edme 309, 567.
Mark Aurel 264, 466, 494.
Marsilio Ficino 250, 388, 579.
Marteau Pierre 68, 69, 529.
Martineau James 31, 528.
Martini Jakob 513.
Marx Karl 477.
Masaniello (= Thomaso Aniello) 517, 605.
Mathematische Methode 398 f., 403 f.
Mathna (Rabbi) 141, 545.
Matthia ben Harasch (Rabbi) 139, 545.
May Heinr. 308, 567.
Mayer (Meyer) Joh. Friedr. 600 f., 602.
Mazarin (Kardin.) 517.
Meerman Gerard 9, 602.
Mehlig Joh. Mich. 600.
Meijer Willem Vorw., 24, 35, 36, **44**, 50, 77, 85, 526 f., 528, 529 (43, 44, 45, 46), 530, 532, 538, 558 f., 571, 586, 590.
Meiners C. 6, 522.
Meinsma K. O. Vorw., 18, **32**, 36, 47, 49, 77, 86, 470, 526, 528, 529 (46, 47), 530, 533, 540, 542, 551, 586, 591, 593.
Meir (Rabbi) 122, 127, 134, 140, 542, 543, 544, 545.
Melanchthon Philipp 459.
Melo David Abenatar 149, 545.
Menages Gilles (Menagiana) **54**, 56, 59, 63, 66, 70, 71, 533.
Menasseh b. Israël s. Manasse.
Mencke Joh. Burch. 71.
Mendelssohn Moses 3, 522, 597.
Mendes Franco 72, 114, 537, 541.
Méndez (Familie) 82.
Menno Simons 439, 459.
Mennoniten s. Kollegianten.
Menzel Ad. 590.
Mercado Mos. Isr. 109.
Mérimée Charles Amédée Ernst 591.
Mersenne Marinus 251, 274, 275 f., 280, 300, 327, 429, 431, 432, 436, 438, 473, 482 f., 559, **563**, 583, 586, 593, **598**.
Metius Adrian 258.
Meyer Ludw. 34, 37, 43, 44, 45, 46, 428 f., 467, 528.
Micha (Prophet) 127.
Mirecuria s. Johannes.
Misses Js. 549.
Modena Leon 198 f., 200, 551.
Moleschott Jakob 18.
Molina Ludw. S. J. 452.
Monceca Aaron 57.
Monnikhoff Joh. 18, 63, 73 f., 75, 76, 77, 368, 372 f., 423, 518 f., 525, 536, 537, 592, 605.
Monnoie de la Bern. 487.
Montaigne de Michel **262** f., 266, 466, 474, **561**.
Montalto Eliau 102.
Montalvan de Juan Perez 150.
Montesino s. Levi Aron.
Moonen A. 535.
Morainvillier Louis 383.
Moráis (Familie) 82.
Mordochai de Castro s. de Castro.
Morelli (Moralez) 59, 60.
Moreri Louis 71.
Morin Folcher 66, 536.
Moritz v. Oranien 454.
Morteira Saul Levi 58, 105, 108, **110** f., 113, 114, 115, 116, 169, 194, 199, 200, 240, 248, 534, 541.
Morus Heinr. 58, 188, **359** f., 549, 550, 553 f., **573** f., 583, 590.
Morus Thomas 299.
Moses 104, 125.
Muhjî al dîn ibn ʿArabi s. Ibn ʿArabi.
Müller Ad. 566, 567.
Muller Freder. **17** f., 43, 61, 525.
Müller Joh. Georg 540.
Müller Jos. 560.
Munk Salom. 155.
Murr de Christ. Gottb. 9 f., 45, 47, 77, **523**.
Musaeus Joh. 58.
Mystik 1) christliche 442 f.; 2) jüdische 176 f., 197 f.; 3) spinozistische 144 f., 182 f., 215, 236 f., 424 f., 442 f.

Naar (Nahar) Isaak 109.
Nachman ben Jizchak [Isaak; Rabbi] 135, 544.
Nachmanides (Moses b. Nachman) 183, 550.
Naftali Hirz ben Juda (Löw) 551.
Namias Iman. 150.
Nathan (Prophet) 122.
Natorp P. 565 (17, 18).
Naturalismus 278 f., 473 f., 487 f.
Naudé Gabr. 434, 480, 481, 586, 596, 597.
Neufville von Gerh. 322.
Newton Isaak 309, 359, 360, **567** f., 574.
Niceron Jean P. 7, 69 f., 537.
Nicolai Heinr. (= Niklas Henrik) 446, 464.
Nierenberg Euseb. S. J. 466.
Nieuwentijt Bernh. 67, 73, 537.
Niklas s. Nicolai.
Nikolaus v. Kues 326, 388, 399, 570, 579.
Niphus Augustin. 339, 572.
Nizolius Marius 324.
Noack Ludw. 594.
Nodot 601.
Nolte Theod. Vorw.
Nourrisson Jean-Félix 31, 528, 529, 547.

Oecolampadius 459.
Okkasionalisten 167, 228 f.
Oldenbarnevel(d)t van Jan 454.
Oldenburg Heinr. 13, 27, 287, 290, 349, 389, 461, 462 f., 464, 527, 564, 590.
Olliver y Fullana 545.
Onis Isaak 57.
O(o)sten(s) Jak. 45, 608.
Oppersdorff Reichsgraf Hans Vorw.
Orelli v. Konr. 16, 525.
Origenes 437.
Osorio David 96.
Osorio Hieron. 540.
Ostorodus Christoph 608.
Oudaan Joach. Frans 59, 534.
Ovidius Naso 470.

Palma de Hugo 446.
Panätius 494, 501, 603 f.
Pantheismus 117, 182 f., **185** f., **189**, 220 f., 229 f., **232** f., **236** f., 242 f., 285, 325 f., **333** f., 342 f., 417 f., **442** f., 447, 461 f., 471 f., **482** f.
Papa (Rabbi) 135, 544.
Pappelbaum Geo. Gli. 9.
Paracelsus v. Hohenheim Phil. Theophr. 330, 391, 475.
Parallelismus s. Psychologie.
Pardo David 96
Parmenides 166, 250, 397, 516.
Pascal Blaise 267, 271.
Pascual García 81.
Pastor Adam 439.
Patin Guy 313, 596.
Patiño Nuño 82.
Patrizzi Franc. 285, 311, 323, 326, 330, 331, 383, 571, 579.
Paulus hl. 212, 350, 448, 450, 463 f., 590.
Paulus H. E. Gottl. 8, **14**, 42, 48, 70, 77, 523, 553.
Paul V. 477.
Pelayo Menéndez 540.
Pendzig Paul 562.
Penso de la Vega 150.
Pereira (Familie) 82.
Pererius (Pereyra) Bened. S. J. 451, 511.
Perez s. Montalvan.
Perlitz G. 156, 547, 554.
Perrens F. T. 475, 534, 559, 562, 593.
Pesch Christ. 565.
Petrarca Franc. 268, 466.
Petronius 601.
Pfleiderer O. 437.
Pharo s. Faro.
Philedonius 470.
Philipps Dirck 439.
Philippson Franz 615.
Philippson Ludw. 14, 524.
Philipson M. 6 f.. 8, 77, 523.
Philo (Alexandrinus) 130, 212, 222 f., 244, 341, 399, 466, 505, 553, **555**.
Philopater 62, 535.
Pichler A. 616.
Pico Gianfrancesco 250.
Pico Giovanni 250, 493.
Pierville 38.
Pieterszoon Jan (Beelthouwer) 116 f., **541** f.

Pillon F. 156 f., 253, 365, 559, 565, 574.
Pimontel Abrah. Cohen 110.
Pina de Manuel Jak. 150.
Pina de Paul (= Rehuel Jessurun) 102, 150.
Pindar 470.
Pinedo de Thom. 149, 545.
Pinto Delgado 150.
Pitt William 12.
Placcius Vinc. 599.
Plato und Platoniker 59, 161, 164, 200, 250, 256, 271, 275, **295** f., 301, 310, 314, 316, 367, **383** f., 397, 449, 510, 516, 559.
Plenkers Wilh. 32.
Plethon Gemisthius 397.
Plinius 264, 286, 460.
Plotin 186, 209, 383.
Plutarch 264.
Poincaré H. 307, 567.
Poiret Pierre 58, 267, 562.
Pollak J. 556.
Pollock Freder. Vorw., 23, 24, 31, 43, 45, 156 f., 524, **526**, 528, 536, 548.
Polykarp hl. 445.
Pomponazzi (Pomponatius) Petrus 268, 475, 476, 489, 490, 562.
Pompone Simon Arnauld 56, 65.
Poncelet Albert Vorw., 532.
Poncelet Alfr. Vorw., 591.
Pordage Joh. 443.
Porta Giambat. 330.
Posidonius 495, 501, 505, 604.
Postellus Guil. 596.
Prat J. G. 16, 525.
Preussius Joh. 608.
Proklus 383.
Psychologie und Erkenntnislehre Despinozas 205 f., 217 f., 288 f., 291 f., **365** f., **383** f., **411** f., **419** f., 509 f.
Ptolomäus 300.
Pufendorf(f) von Isaias 599.
Pufendorf(f) von Sam. 52, 533.

Quenstedt Joh. Andr. 66.
Quevedo de Francisco 149, 451, **466**, 493, 591.

Rab (Abba Arikha, Rabbi) 122, 137, 141, 545, 551.
Raba (Rabbi) 136, 544.
Rabelais François 265, 475, 561, 562.
Raciborski Alex. 23, 77, 157, 526, 547.
Raey de Joh. 259.
Ramus Petrus 324, 566.
Rapin Réné S. J. 300, 301, 561, 566.
Räß Andr. 589.
Raschi (Salom. Jizchaki, Rabbi) 108, 120, 182, 191, 195.
Raynaud Maur. 570, 586.
Reformpläne Despinozas 426—429, 465 f.
Regius Heinr. s. Roy.
Regius Joh. 416.
Rehorn Karl G. E. (nicht Rehhorn wie auf S. 523) 522.
Reimarus Elise 5.
Reim(m)ann Jak. Friedr. 67 f., 110, 537.
Reinhold Ernst 11.
Religion Despinozas 95—98, 136 f., 144—150, 214 f., 419—429, 460 f., 520.
Rembrandt van Rhijn 88, 95, 111.
Renan Ernst 29, 226, 437, 528, 551, 556.
Reuchlin Joh. 446.
Réville Jean 437.
Revius (de Reves) Jakob 259, 570.
Rey Abel 567.
Reyer Anslo 589.
Ribbe de Charles 593.
Ricardou A. 158, 548.
Riccioli Joh. Bapt. S. J. 301.
Richard v. St. Viktor 506.
Richelieu du Plessis Armand-Jean 69.
Richen Gottfr. Vorw., 75, 423, 455.
Richter Herm. Friedr. 600.
Riehl A. 327.
Rietz J. E. 14 f., 524.
Rieuwertsz. (Rieuwerts) Jan sen. 63, 467.
Rieuwertsz. Jan jun. 54, 74, 77, 519, 591, 606.
Riolan Joh. sen. (Rionlan S. 313 ist ein Druckfehler) 313, 570.
Rios de Los José Amador 539.
Rittangel Joh. Stefan 446.
Ritter Heinr. 16, 154, 416, 525, 546.

Rivaud Alb. 555.
Rixner Thadd. Ans. 11.
Robinson Lewis 158, 253, 281, 282, 335, 366, 560, 563, 571.
Robus 55.
Rocamora de Isaak Vincenz 149, 546.
Rodier G. L. 497 f., 501, **603** f.
Rohan de (Familie) 529.
Rohan de (Kardinal) 35, 608.
Rosenkranz Karl 600.
Rosenthal (Baron-Amsterdam) 237.
Rossi dei Asarias 191.
Rotgans L. 535.
Rothschild Dr. 30, 528.
Rott Ed. 529.
Rous Franz 446.
Rousseau J. J. 524.
Roy van (de) Heinr. [Peter im Text S. 259 ist ein Schreibfehler] (Regius, hie und da auch Regis) 259, 384, **395** f., 560, 561, 583.
Ruarus Martinus 608.
Rubin Salomon 156, 172, 215, 519, 547, 552, 554.
Rumohr K. F. 168.
Ruysbroek (Rusbroch) de Joh. 446.
Ruth 122.

Saadja(s) ben Joseph al Fajjûmi 182, 192, 193, 194, 204, 206 f., 213, 551, 552 (öfter).
Sabatier de Castres Ant. 11.
Sabbataï Baß 107, 109, 540 f., 541 (31).
Sabbataï Kohen (Schach) 115.
Sachs Senjor 156, 215, 547, 554.
Saci de Lemaistre Isaac-Louis 271.
Sacro Bosco de Joh. 174.
Saint-John Oliver 240.
Saintes Amand 15 f., 77, 525, 547.
Saint-Simon 475.
Saisset Emile 16, 20, 155, 416, 525, 526, 546.
Salomon (König) 121 f., 125, 454.
Salomon Jizchaki s. Raschi.
Salomon ben Joseph (Rabbi) 108.
Samuel (Prophet) 112, 122.
Samuel (Rabbi) 135, 544.
Samuel ben Jizchak (Rabbi) 124, 543.
Samuel ben Loeb Aszkenasi 198.
Samuel ben Nachman (Rabbi) 113, 123, 129, 541, 543, 544 (41 u. 42).
Sanchez Franz 262, 265, **561** f.
Sandaeus (Sandt) Maximil. S. J. 446.
Sandius Christoph. 441, 541, 588, 608.
Sandius Christoph. senior 608.
Sauzet du H. 46.
Savérien Alex. 47, 73, 537, 608.
Savonarola Hieron. 446.
Scaliger Jos. Justus 391, 396 f., 580.
Schaarschmidt Karl 155, 239, 416, 546, 571 f., 597.
Schammaî (Rabbi) 128.
Scharastâni 556 f.
Scheffler Joh. (Angelus Silesius) 459.
Scheiner Christoph. S. J. 258.
Schelhorn Joh. Georg 487, 599.
Schell Herm. 565.
Schescheth (Rabbi) 135, 544.
Scheurleer Henri 487.
Schickart Wilh. 193.
Schmekel A. 604.
Schmiedel A. 557.
Schnaase Karl 168.
Schneider Herm. 562.
Schneider Lina 528.
Schoockius Mart. 259, 276.
Scholastik 153 f., 309 f., **342** f., 355 f., **511** f.
Schooten a (von) Franz 258, 404.
Schopenhauer Arthur 161.
Schreiner M. 236, 558.
Schudt Joh. Jak. 67, 533, 537.
Schuller (Schuler) Georg Herm. 44, 45, 174, 292.
Schürer Emil 549.
Schurtzfleisch C. S. 54 f., 533.
Schwarz Herm. 559, 565 (17, 18).
Scioppius Gasp. 493.
Scleus (Sclei) Bartholom. 446—448, 588.
Scotus s. Duns.
Seneca 264, 466, 472, 494, 495, 505, 590.
Senguerd Arnold 310.
Sennert Daniel 391, 583.
Serach bar Nathan 198.
Seuse (Suso) Heinr. O. P. 446.

Severin Petr. 311.
Shelley Percy Bysshe 12, 524.
Siegenbeek Matthis 568, 591, 606.
Siger von Brabant 298, 566.
Sigwart H. C. W. 16, 22, 154, 155, 239, 368, 373, 597.
Silveyra de Miguel 150.
Simon Richard 191, 551.
Simon ben Azzai (Rabbi) 134, 139, 141, 544, 545 (46 u. 47).
Simon ben Chalaftha (Halaftha, Rabbi) 139, 545.
Simon ben Eleazar (Rabbi) 135, 136, 138, 544, 545.
Simon ben Jochai (Rabbi) 119, 127, 138, 141, 542, 543, 545 (45 u. 47).
Simon ben Lakisch (Rabbi) 122, 543.
Simon ben Menaßja (Rabbi) 123, 543.
Simon [ben Pazzi] (Rabbi) 122, 130, 544.
Simon ben Zôma (Rabbi) 136 f., 138, 139, 545 (44 u. 45).
Skeptiker 250, **261** ff., 272 ff.. **297** f., 308 f., **316** f.
Slichtingius Jonas 607.
Snell(ius) Willebr. 258.
Socrates 59, 318.
Sohar [Zohar] (kabbal. Buch) 184 f., 215 f., 222.
Sorbière Samuel 270, 275, 459, 562, 562.
Sorley W. R. 157, 547.
Soury Jules 583.
Sozzini Faustus 441, 587.
Spanheim Friedr. jun. 58, 534, 586 f.
Speeth (Spaeth) Mose German. 539, 607.
Sperber Jul. 446.
Spiegler J. S. 529.
Spinoza s. Despinoza.
Spinozismus (einige Grundlagen des) 141—147, 162—168, 219, 240—245, 249, 284 f., 288—293, 330 f., 347 f., 414 f., 419 f. Sonst vgl.: Arabische Philos., Attributenlehre, Jüdische Einflüsse, Kabbala, Kritik, Kurzer Traktat, Mathematische Methode, Mystik, Naturalismus, Pantheismus, Psychologie, Scholastik, Skepsis, Stoa.
Spruyt C. B. 18, 526.
Starck Casp. Heinr. 66, 536.
Stegmannus Christoph. u. Joachim 608.
Stein v. Heinr. 384, 576.
Stein Ludw. 26, 506, 553, 557, 561, 604.
Steinschneider Mor. 556 f.
St. Evremond s. Evremond.
Steno(nis) [Stensen] Niels 31 f., 309, 451. 567.
Stern Alfr. 43, 530.
Stoa 164, 215, 223, 250, 262, 278 f., 318 f., 341, **492** f.
Stobaeus Joh. 140.
Stöckl Alb. 571.
Stoinius (Stoiński) Joh. 588, 608.
Stolle-Hallmann 27, 46, 53 f., 63, 77, 533, 591.
Stolps H. 10.
Stölzle R. 568.
Stouppe Joh. Bapt. **37** f., 60, 63, 65, 77, 475, 529, 530, 593.
Stouppe Peter 37.
Strack Herm. L. 542.
Straszewski v. Mor. 29, 326, 528, 570.
Straube 487.
Sturm Joh. Christoph. **51** f., 58, **532** f.
Suarez Franz S. J. 250, 259, 350 f., 389, 452, 511, 512, 566.
Sulzberger Mayer 35, 615.

Taine Hippol. Ad. 586.
Taki (al dîn ibn Tejmîja) 236, 558.
Talamo Salvatore 566.
Talmud (Despinoza und der) 115, 118 f.
Tannery P. 583.
Tauler Joh. O. P. 446.
Taurellus Nic. 296, 566.
Tausendorf 487.
Tejmija s. Ibn Tejmija.
Telesio Bernardin. 167, 250, 295, 311, 323, 330, 391, 474, 480, 490, 494.
Temple William 312, 570.
Templo s. Leon.
Tennemann Wilh. Gottl. 11, 524.
Tepelius Joh. 570.
Terenz 99, 470, 471, 540.
Textkritik a) der Briefe Despinozas **44** f.; b) des kurzen Traktats 329 f., 571 f., 575 f.; c) des Lucas 49.
Theresia hl. 446.

Theophile (Viaud?) 475.
Theophrastus redivivus 476, 489 f., 602 f.
Tholosanus Petr. Georg. 593.
Tholuck Friedr. Aug. 591.
Thomar Annibal Fernandes 85.
Thomas v. Aquin O. P. 513, 515, 566.
Thomas a Jesu 446.
Thomas a Kempen 446, 467.
Thomas Manuel 150.
Thomasius Jak. 533.
Tiedemann Dietr. 7, 15, 523.
Tiraboschi Hieron. S. J. 559.
Tönnies F. 157, 433, 547, 585 f.
Tofail s. Ibn Tofail.
Toland John 10.
Toletus (Toledo) Francisc. S. J. 511, 566, 573.
Torricelli Evangelista 301, 361.
Tournemine Réné Jos. S. J. 301.
Trendelenburg Ad. 22, 154, 546.
Trigland(ius) Jakob 259.
Trinius Joh. Ant. 9, 72 f., 77, 537.
Tschirnhaus(en) von E. W. 18, 37, 77, 290, 410, 529, 564, 584.
Tycho Brahe 565.
Tydeman H. W. 43, 44.

Ueberweg-Heinze 23, 35, 77, 514, 548.
Ulla ben Ismaël (Rabbi) 137, 545.
Ulrich v. Württemberg 458.
Uphues Goswin K. 511.
Upmarck Joh. 66, 536.
Usiel Jakob 150.

Vaillant Wallerant 35, 608, 615.
Valdesius Joh. 608.
Valla Laurentius 324.
Vallée Geoffroy 476, **490**, 603.
Valsecchi Antonino O. P. 11, 73, 524, 537.
Van Breen Daniel 440.
Van Craesbeeck Joos 615.
Van den Ende(n) [Van den Eynde(n)] Franz 25, 62, 69, 201, 239, 249, 253, 404, 466, 467, **468—472**, 476, 481, 490, 492, 529, **591** f., 593.
Van den Ende Barbara (geb. Janssens) 469.
Van den Ende Joh. sen. 469.
Van den Ende Joh. jun. 469.
Van den Ende Klara Maria 27, 30, 471, 472, 592.
Van den Vondel Joost **454—458**, 467, 470, 589, 592.
Van der Aa A. J. 527.
Van der Goes Antonides 470, 591, 592.
Van der Linde Ant. 7, 9, 18, **19** f., **23**, 60, 69, 523, 525, **526** (30 u. 34), 529, 533.
Van der Spyck Hendr. 60 f., 63, 74, 471, 535, 608, 616.
Van Douwen 587.
Van Galen Jan 457.
Vanini (Pompeio Usiglio = Lucilio) 66, 470, 474, 475, 476, **477** f., 489, 593.
Van Limborch Phil. 52, 53, 58, 533, 540.
Van Meurs Joh. Bapt. Vorw., 591.
Van Rixtel Pieter 470, 592.
Van Rooyen Servaas A. J. 36, 529.
Van Slee 586.
Van Till (Til) Salom. 58 f., 534.
Van Velde 74.
Van Vloten J. **18** f., 22, 24, 26, 32, 36, 43, 73, 77, **525** f., 591.
Van Vloten-Land **44**, 77, 373, 526.
Van Voorst J. 44, 61.
Varrentrapp Konr. 533.
Varro 286.
Vasari Giorgio 168.
Vazquez (Vasquez) Gabr. S. J. 340, 5721.
Velten A. Georg 62.
Velthuysen von Lamb. (Velthusius) 43, 52, 58, 533.
Verwer(s) Adr. 58 f., 77, 534, 591.
Vieta Franz 258, 404.
Vieyra (Vieira) Ant. S. J. 110.
Vignols L. 546.
Vita Israël J. 539, 541.
Voët(ius) Gisbert 259, 273.
Vogels Isid. 25, 77, 527, 591.
Voisin de Jos. 193.
Volkelius Joh. 607.
Voltaire 4, 70 f., 362, 524, 537.
Vorländer Karl 35, 529.
Vorst(ius) Konr. 440, 608.
Voss(ius) Gerh. 468.

Vrégille P. 567 (21, 22).
Vries de Simon Joosten 34, 44, 467, 528.

Waal de S. J. 469.
Wachter Joh. Georg. 170 f., 188, 549, 550.
Wagener A. 44.
Wahle Rich. 160 f., 548.
Walch Joh. G. 65, 536.
Waldburg-Wolfegg (fürstliche Familie) 539.
Wallis 410.
Weber Imman. 599.
Weg Max 608.
Weise Herm. 28, 527.
Weislinger Joh. Nik. 71, 537.
Wellhausen Jul. 549.
Wendland Paul 555, 604.
Wenzel Alfr. 168, 325, 345, 548, 570.
Werdenhagen Joh. Angelius 445.
Wesseling 62.
Weyer Mattes 446.
Wielenga B. 157, 547 f.
Wight Sara 443.
Wilhelm von Devonshire 400.
Willis R. 27, 43, 527.
Windelband W. 29, 528, 548.
Wissowatius Andr. 607.
Witt de Cornel. 493.
Witt de Jan 40, 66, 493, 520, 603, 606.
Witte H. 567.
Wittich Christ. 58.
Wittmaun M. 219, 555.
Witz Aimé 567.
Wolf(fius) Joh. Christophorus 67, 73, 537.
Wolff Christ. 293, 565.
Wolfsohn Jul. 547.
Wolters 446.
Wolzogen Joh. Ludw. 587 f.
Woolston 10.
Worms R. 158, 545.
Wörter Friedr. 605.
Wünsche A. 548, 549.
Wyzewa de Theod. 32, 528.

Xenophanes 140, 286.

Zabarella Jak. 391, 396.
Zacut Mose 109.
Zacuto Lusitano Abrah. 149, 545.
Zelger Franz Vorw., 530.
Zeller Ed. 555 f.
Zeno 466, 495, 499.
Zesen von Filipp 455, 519, 539, 559, 606.
Zimmermann Rob. 574.
Zunz Leop. 542.
Zwingli Ulrich 459 f., 493, 589 f.

Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie.
Von Stanislaus von Dunin-Borkowski, S. J.

Imprimatur.

Feldkirch, den 9. März 1909.

Ernst Thill S. J.
Provinzial.

L. S.

Imprimatur.

Monasterii, die 21. Januarii 1910.

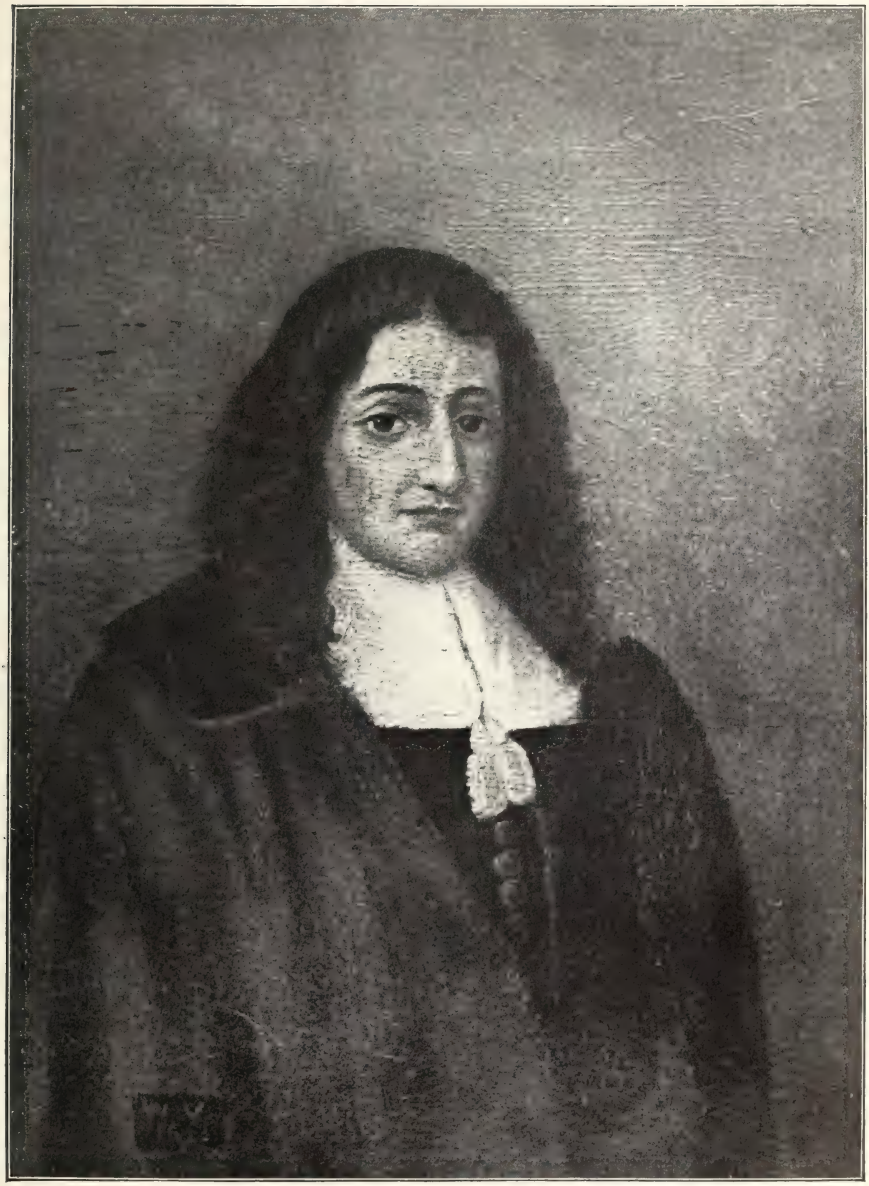
F. de Hartmann,
Vic. Eppi. Glis.

No. 201.

Benedictus de Spinoza

Denkmal im Haag von Hexamer-Paris.

Beilage zu S. 29.



Despinoza.

Nach einem Gemälde von Wallerant Vaillant 1673 im Besitz des Herrn Mayer Sulzberger, Philadelphia U. S. (Mit Erlaubnis des Besitzers.)

Beilage zu S. 35.

Der kleine Baruch Despinoza mit Uriel Dacosta.

Nach einem Gemälde von S. Hirszenberg.

Beilage zu S. 106.

Das Spinozahaus in Amsterdam
am Waterlooplein, dem ehemaligen Burgwall.

Beilage zu S. 152.

Zweifelhaftes Bildnis Despinozas von Joos van Craesbeeck (1606—nach 1654).

Im Februar 1906 in Amsterdam versteigert.

Beilage zu S. 196.

Jugendbildnis Despinozas um das Jahr 1660.

Beilage zu Seite 247.

Descartes.

Aus der Elzevirausgabe der Principia philosophiae Descartes'.

(Photogr. von P. Jos. Braun.)

Beilage zu S. 291.

Aus dem Codex A der Korte Verhandeling (Haag, K. Bibl.).

(Photogr. von Prof. P. G. Richens.)

Beilage zu S. 332.

132. Van onze gelukzaligheid &c.a cap XIX.

dat het begrypt in het voorwerp iets kwaads te zyn, of
om dat het iets beters komt te kennen. Zo wanneer
nu dan deze eigenschappen, de eene in de andere komt te
werken, zo ontstaat daar uyt lydinge: de eene vande ander
namelyk door de bepalinge van beweeginge, die wy
alsoo werwaart wy willen vermogen hebben te doen gaan.
de werkingen dan waar door de eene vande ander komt
te lyden, die is aldus; te weete de * ziele en het lichaam
gelyk nu al gezeid is, konnen wel maaken dat de geesten die
andersins na de eene, nu nogtans na de ander zyde haar
bewegen: en om dat ook deze geesten door oorzaak
van het lichaam beweegt, en alsoo bepaald konnen worden
zoo kan het dikwyls gebeuren, dat zy door oorzaak van het
lichaam haare beweeginge na de eene plaats hebbende
en weeder om door de oorzaak van de ziele, na een ander
plaats, alzo in ons te weeg brengen en veroorzaaken
die zoodanige benaauwtheden, als wy te mets in
ons gewaar worden, wanneer wy de reeden daaraf,
als wy die hebben, niet en weten. Want anderzins
gewoonlyk, zyn ons de redenen wel bekend.
24 Voorder zoo kan ook de ziele wel belet worden in
de macht die zy heeft, om de geesten te beweegen,
of om dat de beweeginge vande geesten veel zyn ver-
dat en hoe de ziele kan belet worden de geesten te ~~bel~~ beweegen.

mindert

watter uyt ontstaat als deze byde eygenschappen de eene in de ander komt te werken, en hoe dit alles toe gaat ziet pag. 105.

* verstaat yder by zonder of ook de ziel int lichaam werkende kan wel maaken etc.

de geesten konnen ook van't lichaam alleenig bepaald, of beweegt worden.

en wat als dan dikwyls gebeurd.

en hier uyt ontstaan die benaauwt heeden, swaar moedig heden etc. die wy zouden de oorzaak te weten in ons gewaar worden

Aus dem Codex A der Korte Verhandeling (Haag, K. Bibl.).

(Photogr. von Prof. P. G. Richen.)

Beilage zu S. 380.

Entwurf zu einem Despinozadenkmal
von Hexamer-Paris.

Mit Erlaubnis des Besitzers, Herrn Dr. Willem Meijer im Haag.

Beilage zu S. 428.

Titelbild zu B. D. S. Opera posthuma 1677.

(Photogr. von Prof. P. G. Richen.)

Beilage zu S. 466.

Despinoza (1671?).

Kleines Ölgemälde auf Kupfer, wahrscheinlich von Hendr. van der Spyck, im Besitz der Königin von Holland ('t Huis ten Bosch, Haag).

(Nach einem Stich von V. Froer photogr. von Prof. P. G. Richen.)

Beilage zu S. 516.

559085
Spinoza, Benedictus de
Dunin-Borkowski, Stanislaus, Graf von
Der junge De Spinoza.
Philos
S758
.YdunJ

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED